شرح هداية الحكمة للفاضل عبد الحق الخيرآبادی

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

«الـمقـدمَّة فى المصطلحات»

الحمـد لله الـذى بأمـره قامـت السـماء والأرض. وأتـم السـلام وأكمـل الصـلاة عـلى شـفيع يـوم العـرض. وآلـه وصحبـه وإبنـه الكريـم الغـوث الأعظـم عبـد القـادر الجيلانـى وحزبـه. ورضـوان الله تعـالى عليهـم أجمعـين.

أما بعد:

فيقـول العبـد المفتقـر الى رحمـة ربّـه المقتـدر العـلى غـلام حيـدر الرضـوي القـادري غفـر الله لـه مـا كان مـن الخفـيّ والجـلى: إنَّ مصطلـح الفـن أداة أساسـية مـن أدوات البحـث العلمـى، وقـد يعـد لهـذا جـزءا مـن المنهـج الـذى تكتمـل بـه شـخصية كل علـم مـن العلـوم، ولايسـع الـدارس المبتـدى أن يمـضى فى دراسـة أى علـم أوأن يفهـم كتابـا واحـدا فيـه عـلى نحودقيـق دون الإلمـام بمصطلحاتـه الأساسـية، ومـن علامـات النضـج فى الحيـاة الثقافيـة العامـة لشـعب مـن الشـعوب أن تتحـدد المفاهيـم وتتضـح المدلـولات للكلـمات المتداولـة والعبـارات المصكوكـة، وإلا كان ذالـك أمـارة ضعـف وخلـل قـد يفـضى الى «التشـويق» عـلى العقـول والفـوضى الفكريـة بـل والإجتماعيـة.

وقـد عنـى أسـلافنا مـن قديـم بالكشـف عـن «إصطلاحـات العلـوم والفنـون» وتحديـد مدلـولات العبـارات العلميـة، وشرحهـا للدارسـين المبتدئـين ليكـون شروعهـم فى البحـث عـلى البصـيرة والهـدى.

فـلا تلتـوى بهـم الطـرق عـن الهـدف المرسـوم، التصانيـف فى هـذا المجـال عـلى علـى نوعـين: الخاصـة بعلـم واحـد كـ«المبـين» للآمـدى و«أقسـام علـوم العقليـة» لإبـن سـينا و«أقسـام الحكمـة» للطوسـى وغيرهـا.

والعامـة بكل العلوم كـ «التعريفات» للسـيد الشريف، و«مقاليد العلوم» للسـيوطى و«الكليـات» لابـى البقـاء الكفـوى و«كشّـاف عـن اصطلحـات العلـوم والفنـون» للشـيخ محمـد بـن عـلى الفاروقـى الحنفـى. وغيرهـم وعليهـم رحمـات الله وبركاتـه.

هـذه المقدمـة مـن الأولى فهـا أنـا أشرع فى المقصـود مقدمـاً للألفـاظ المشـتهرة إجمالاً ثـم تفصيـلاً، لمـا قـال الحكـماء والبلغـاء: إن التفصيـل بعـد الإجمـال أوقـع فى النفـوس السـليمة جريـاً عـلى أن قاعـدة التعليـم: تقديـم الأسـهل عـلى الأصعـب كـما فى «شرح الهديـة الأثيريـة للميبـذى».

ولمـا كان كتـاب العلامـة سـيف الديـن الآمدي الأصـولي المسـمى «بـالمبين فى شرح معـاني ألفـاظ الحكـماء والمتكلمـين» ممزوجـاً مـن مصطلحـات المنطـق، منسـوجاً عـلى منـوال الألفـاظ الفلسـفية مـع قلـة الـشرح، خاليـا عـن عقائـق التحقيـق الـذي يـشرح مطالـب الكتـاب، ويهيـئ السـلعة والـزاد لـذوي الألبـاب فـاردت أن ألحـق بـه زيـادات منـورا للغايـات وأضمـن بـه كلام العقـلاء الـذي ينشـف بـه أسـماع العرفـاء والطلبـاء، اسـتمداداً مـن كتـب الحكمـة والـكلام مثـل «الجواهـر الغاليـة فى الحكمـة المتعاليـة» للفاضـل الخيرآبـادي، «شرح شـمس العلـماء»، «الكلمـة الملهمـة» للشـيخ الإمـام المدقـق أحمـد رضـا القـادري رحمـه الله القـوي، «كتـاب التعريفـات» للسـيد الشريـف، «الشـمس البازغـة شرح الحكمـة البالغـة» للمـلا محمـود الجونفـوري، «الميبـذي شرح هدايـة الحكمـة»، و«الصـدرا» شرح هدايـة الحكمـة، «الأسـفار الأربعـة» للمُـلَّا

الصـدرا، «زبـدة الحكمـة» للعلامـة عبـد الحـق الخيرآبـادي، «حواشـى العلامـة مـير زاهـد الهـروي عـلى شرح المواقـف»، حاشـية الإمـام أحمـد رضـا القـادري عـلى شرح المواقـف و«شرح العقائـد النسـفية» للتفتـازاني و«شرح العقائـد العضديـة» للمحقـق الـدوّاني و«حواشـى العلامـة الخيـالي» عـلى شرح العقائـد و«المسـامرة شرح المسـايرة» للإمـام الهـمام و«حواشـى الكلنبـوي عـلى شرح العقائـد العضديـة» للمحقـق الـدواني رحمهـم الله السـلام مـن أسـفار القـوم وزبرهـا.

ولكـن لايخفـى أن العلـم إنـمّا يكـون بالتعلـم وإن وجـدت فى مقدمتـى هـذه شـيئاً صعبـاً فارجـع الى ذوي العرفـان إن كنـت مـن أهـل الإتقـان وبـالله ورسـوله صـلى الله تعـالى نسـتعين وعليـه التـكلان.

وأسـأل الله تعـالى أن ينفـع بهـا أصحـاب التحصيـل مـن طلبـة أهـل السـنة وسـائر السـنيين كثرهـم الله تعـالى وأنـار براهينهـم بنـوره المبـين.

فها أنا أشرع فى المقصود فأقول بالله التوفيق وحلاوة التحقيق.

إعلـم: يـا ايـّهـا اللبيـب الأريـب أنَّ الألفـاظ المسـتعملة عـلى عـرف الفلاسـفة والمتكلمـين أيـّدهـم الله تعـالى مثـل قولهـم: **والعلـم، والأمـور العامـة ومبـادى العلـوم، ومسـائلها، والطبـع، والجـزء الـذي لايتجـزى، والنقطـة، والجسـم الطبيعـى، وحلـول وأقسـامه، والهيـولى وأقسـامها والصـورة الجسـمية، والصـورة النوعيـة، والإتصـال، والقابـل، النهايـة، والبُعْـد، والشـكل، والخلـف، والعـارض، والسـطح الجوهـرى، والخـط الجوهـرى، والحيـز، والعلـة وأقسـامها، والخـلاء، والقـواسر، والحركـة وأقسـامها، والسـكون، الإسـتحالة، والنُقْلـة، والإمـكان، والهيئـة القـارّة، وأزليـة، وأبديـة، الجهـة، والجسـم المسـتدير، والحركـة المسـتقيمة، والحركـة المسـتديرة، والمـلأ،**

والكُـرَة، والميـل، والمعـادن، والبخـار، والدخـان، الأجسـام الأرضيـة، والكـمال الأوّل، والكـمال الثانـى، والعضـلات، والنفـس الناطقـة وتحقيقهـا، والـكلى الطبعى، التشـخص، ووالواحـد وأقسـامه، ووالواحـد بإلإتصـال، ووالواحـد بالتركيـب، والحـادث بالـذات، والحـادث بالزمـان، والقديـم بالـذات، والقديـم بالزمـان، الإمـكان وأقسـامه، والواجب وأقسـامه، والممتنـع وأقسـامه، والوجـود الحقيقـى، والوجـود المصـدرى، والحِصَـصْ، والتناسـخ، والسرعـة، والبطـوء، والشـدة، والضعـف، والمـكان، والحيـز، والخـلاء، والزمـان، والآن، والتتـالى، والتـماس، والتصـاق، والتداخـل، والواسـطة، الطـرف، ومع، وفـرادى، والعـالم، والفلـك، والنـار، والهـواء، والمـاء، والـتراب، والإسـتحالة، والكـون، والفسـاد، والـبرودة، والحـرارة، والرطوبـة، واليبوسـة، واللطافـة، والغلـظ، واللـزج، والهـشُّ، والمـزاج، والإمتـزاج، والنمـو، والذبـول، والتخلخـل، والتكاثـف، . ومـن ذالـك: النفـس الفلكيـة، والنباتيـة، والحيوانيـة، والإنسـانية، والحيـاة، والقـوة الغاذيـة، والناميـة، والمولـدة، والسـمع، والبصـر، والشـم، والـذوق، واللمـس، والحـس المشـترك، والمصـورة، والمتخيلـة، والوهميـة، والحافظـة، والنظريـة، والعمليـة، والعقـل، والـروح، والجوهـر وماينقسـم إليـه مـن البسـيط، والمركـب، والعـرض، وماينقسـم إليـه مـن الكـم والكيـف، والإضافـة، والأيـن، ومتـى، والملـك، والوضـع، وأن ينفعل (إنفعـال)، وأن يفعل (فعـل)، وماينقسـم إليـه كل واحـد مـن هـذه الأقسـام مـن الواحـد والكثـير، والتقابـل وأقسـامه، والمتقـدم، والمتأخـر، ومعـا، وأقسـامها، والفاعـل، والعنصـر، والأسـطقس، والركـن، والصـورة، والغايـة، والبخـت، والإتفـاق، والمثـل، الأمـور العامـة، والأمـور الإعتباريـة، الموجـود الخارجـيّ، الموجـود فى نفـس الأمـر، والموجـود فى الذهـن، والتـلازم، والمسـاوقة، والمعيـة الذاتيـة، وبرهـان التضايـف، والتسلسـل، والـدور، أمهـات المطالـب، والوجـود الرابطـي.

«تفاصيل المصطلحات»

وأمّا **العلم**: فهوحالة إنجلائية إنكشافية كما هوالتحقيق. ومصداق المعلومية شئ خارجيّ كما هو مذهب المتكلمين. لاحصول صورة الشئ فى العقل؛ لوجوه

أوّلاً؛ لان الحصول معنى مصدريّ هوأمر إنتزاعي يتوقف على لحاظ اللاحظ وإعتبار المعتبر. والحال أن العلم حقيقة من الحقائق الحقية مثل الشجر والحجر والقلم وغيرها.

وثانياً؛ ولأنّ المتبادر من صورة الشئ أن تكون صورةً واقعيةً للمعلوم. فخرج به الجهل المركب مع أنّ المناطقة يعدونه قسماً من العلم!.

وثالثاً؛ وعلى هذا يخرج علم الجزئيات الماديّة؛ لأنّ إرتسامها لا يكون فى العقل بل فى الحوّاس.

وإنما إرتسام الكليات والجزئيّات المجرَّدة يكون فى العقل!.

وفيه التفصيل فارجع الى «رسالة العلم والمعلوم» للمحقق معين الدين الأجميري تلميذ الشارح العلامة عبد الحق الخيرآبادي قدس سرهما القوي.

قال الشيخ الإمام أبوالمنصور الماتريدي رحمه الله تعالى: العلم هوصفة يتجلى به المذكور لمن قامت هي به وقال السيِّد فى «شرح المواقف» هذا الحد أحسن ماقيل من الأقاويل.

واختاره بحر العلوم عبد العليّ اللكهنويّ والمير زاهد الهروي وغيرهم من المحققين .

وأمّا **مبادى العلوم**: فهى المقدمات التى بها تبرهن تلك العلوم

وأمّا **مسائل العلوم**: فهى القضايا التى يطلب تبرهنُها فى تلك العلوم.

وأمّا **الطبع والطبيعة**: فعبارة عما يوجد فى الأجسام من القُوى التى هى مبادئ حركاتها من غير إرادة: سواء كان ما يصدر عنها من الفعل على نهج واحد كالقوة المحركة للحجر فى هبوطه.

أومختلفاً كالقوة المحركة للنبات فى تكوينه ونشوء فروعه.

وأما **الجزء الذى لايتجزى**: فهوالجوهر الذى لايقبل التقسيم أصلاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً. ويقال له الجوهر الفرد أيضاً. و**المتكلمون** يثبتونه. و**الحكماء** ويظنونه باطلاً. كما سيجى دليلهم.

وأمّا النقطة: فهى العرض الذى هوغير منقسم، قابل للإشارة الحسية.

والمشهور: أنها طرف الخط.

ولكنه ليس بكلِّ كنقطة رأس المفروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة؛ فإنها نُقاط موجوة بلا خط، والفرق بين الجزء الذى لايتجزى وبين النقطة، بالجوهرية والعرضية.

وأما **الجسم الطبيعى**: فهوالجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم. مثل هذا: والمراد بالفرض: التجويز العقلى والتعيين لبعض ما يقدر الوهم والتخييل على تقديره وتعيينه فى شئ مع بقاء حقيقة ذالك الشئ.

ولايقدران على تجويز الأبعاد الثلث فى المجردات كالقوة الناطقة وغيرها وإلا لم يبق المجرد مجرداً ؛ لان تقاطع الأبعاد الثلاثة إنما يمكن بالإتصال.

والمتصف بالإتصال إنما هوالصورة الجسمية الملازمة للمادة فالتقاطع إنما يتصف به ماله المادة.!

وليس المراد بالفرض التقديرَ المحض الذى يعم فرض المحالات حتى ينتقض الرسم بالمفارقات القدسية أي: الملائكة.

وقيد الإمكان يفيد أن الجسمية ليست منوطة بالإمتدادات الثلاثة الموجودة بالفعل أوالمفروضة كذالك. بل يمكن فرض الإمتدادات الثلاثة كفى ذالك فى الجسمية. ولذا ان تكن متغيرة بعد وجودها بالفعل، لم يتغير الجسمية. كما فى «**الشمس البازغة شرح الحكمة البالغة**» وغيرها. وبه يتبين لنا إمتناع كونه تعالى مجسماً. فسبحان الله تعالى عما يصف الوهابية هى قوم لايعقلون!.

وأمّا **الحلول**: فهوعبارة عند التحقيق عن الإختصاص الناعت. مثل إختصاص البياض للثوب لا للمال. وسيظهر عليك عند شرح قول الماتن رحمه الله تعالى: (كل جسم مركب من جزئين يحل أحدهما فى الآخر...).

وهوعلى قسمين: طَرَياني وسَرَياني.

وأما الأوَّل فهوأن يكون الحالُّ طرفا للمحل كالسطح للجسم والنقطةِ لمحلها. سواء كان حلولها فى خط أوسطح أوجسم.

أمّا الثانى: فهوأن يكون الحال سارياً فى المحل بتمامه، بحيث يكون الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر. كالبياض اللبن. ثم إنقسام الحال بإنقسام المحل إنما يجب فى السرياني.

وأمـا **الهَيُـولى**: فهوجوهـر بسـيط لا يتـم وجـوده بالفعـل دون مـا حَـلَّ فيـه وهوالصـورة. كـما فى «**شرح حكمـة العـين**» للسـيد قـدس سره الأحـد.

والهيـولى عـلى أربعـة أقسـام: الهيـولى الأُولى هـى جوهـر غـير جسـم محل للمتصـل بذاته.

والهيـولى الثانيـة هـى جسـم قائـم بـه صـورة. كـالأجسام بالنسـبة الى صورهـا النوعيـة.

والهيـولى الثالثـة هـى الأجسـام مع صورهـا النوعيـة التـى صـارت محـلاً لصـورة أخـرى. كالخشـب لصـورة السريـر والطـين لصـورة الكـوز.

والهيـولى الرابعـة هـى أن الجسـم مـع الصورتـين محـلا لصـورة. كالأعضـاء لصـورة البـدن وأجـزاء البيـت، لصورتـه.

والهيولى الأولى جزء جسم من حيث هو جسم.

والثانيـة نفـس الجسـم وأمـا الثالثـة والرابعـة- فالجسـم جـزء لهـما كـما فى «**الصحائـف**». ولايخفـى عليـك أن الهيـولى الأولى لاتـدرك بالحـواس، بـل إنـما تعـرف بالدلائـل ولـذا قـد يسـمى العنقـاء أيضـاً. كـما ادعـاه أرسـطاطاليس.

وأمّا الصورة الجسمية: فهى جوهر بسيط ممتد فى الأقطار الثلاثة.

ويسـمى أيضـاً: الطبيعـة المقداريـة، والمتصـل، والإتصـال الجوهـرى، والأمـر الممتـد، والجوهـر الممتـد كـما فى غايـة «**الهدايـة الأثيريـة**».

والحكماء المشاؤون يزعمون أن الأجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة القديمتان. فالعالم قديم ممتنع الفناء عندهم. والمتكلمون رحمهم الله تعالى: قالوا: إنما الأجسام كلها مركب من الجواهر الفردة. لا من الهيولى والصورة.

ولهذا قال العلامة الثانى المحقق التفتازاني قدس سره النورانى: «فى إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل: إثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قِدَم العالم ونفى حشر الأجساد. . . » واستدل الحكماء على قدم العالم بالهيولى: لوكانت الهيولى حادثة لكانت مسبوقة بهيولى أخرى، وننقل الكلام الهيولى الثانية، فيلزم تسلسل الهيولات، والتسلسل محال، فالهيولى قديمة، وهى لاتنفك عن الصورة، ومجموع الهيولى والصورة جسم، فيلزم قدم الأجسام بالنوع.

وأجيب عن هذا الدليل الرزيل بوجوه كثيرة، منها: أن الهيولى باطلة؛ لبطلان الجزء المركب.

ومنها: أن الإمكان أمر اعتبارى لا وجود له؛ إذ لوكان موجوداً فهوإما واجب أوممكن، ويلزم على الأول أن يكون موصوفه أولى بالوجوب، وعلى الثانى التسلسل، إذا نقلنا الكلام الى إمكان الإمكان وهلمَّ جرّا.

منها: إن قدم النوعى بدون قدم الشخصى ممتنع والقول به سفه مبين.

منها: أن الأجسام كلها لها بداية ونهاية.

فتكون محصورةً بين الحاصرين وكل ما هذا شأنه فهومتناه والتناهى واللاتناهى من لوازم الحدوث وإثبات اللوازم يقتضى ثبوت ملزوماتها تحقيقاً لمعنى اللزوم. فتكون حادثةً. عندنا أجوبة كثيرة.

وفيه عقيق التحقيقات فارجع للتحصيل الى «**الكلمة الملهمة**» للإمام أهل السنة جبل الهداية إمام أحمد رضا الهندي البركاتى رضى الله تعالى عنه. لان هذا المختصر لايسع له. فاحفظه!

وأمّا الصورة النوعية: فهى التى تختلف بها الأجسام كلها أنواعاً. كمبد النطق للإنسان. إنما قلنا نوعية ؛ لأنها منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل؛ لتقومه وتحصّله بها. ولذا يقال لها الصورة النوعية. وتسمى «طبيعة» أيضاً باعتبار كونها مبدء للحركة والسكون الذاتيين. و«قوةً» ايضاً باعتبار تأثيرها فى الغير. و»كمالاً «؛ لصيرورة الجسم به بالفعل نوعاً؛ إذ هى فى الخارجيات بمنزلة الفصل فى الذهنيات. فكما أنه بإنضمامه الى الجنس، تحصل الأنواع. كذالك بإنضمام الصورة النوعية مع الجسم المطلق تحصل الأنواع المختلفة. وهذه الصورة علة قريبة تكون بها الأجسام أنواعاً ولا يصدق على الصورة الجسمية والهيولى والمبدء المفارق. وإن كان له مدخل له فى الجملة فى الإختلاف المذكور؛ لانه ليس بعلة قريبة كما هوالمتبادر من التعريف قد آثر هذا التعريف المحقق الطوسى فى «**شرح الإشارات**» ولم يصرح بالجوهرية والأنسب التصريح بها إلا أن يقال: إن هذا على مذهب المشّائين وهم يستحيلون تركيب الجواهر من الجوهر والعرض.

وأمّا الإتصال: فهوعبارة عن كون الشئ بحيث يوجد لأجزائه بعد فرض وقوعها حدود مشتركة، والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم، ومن خوّاصه قبول الإنقسام بغير نهاية. أي: إتصالاًحقيقياً وهوأن لا يكون أجزاء متمايزة الوجود والمحدود فيه بالفعل. وإن كان صالحاً لأجزاء كذالك بعد القسمة. ولايخفى أنه الإتصال للجسم بحسب الحس ولذالك قال المتكلمون: إن شيئاً من الأجسام لا يكون متصلاً فى نفسه، بل متصلا صورةً وحسّاً لا حقيقةً. فالإتصال الحسى

ثابت بلانزاع. وأمّا الإتصال بحسب نفس الأمر والواقع. فثبوته للأجسام كالماء والنار يحتاج الى برهان. ولذا قال **الشيخ المدقق الإمام أحمد رضا القادري** رحمه الله تعالى: إذا قَصُر الفصلُ غايةَ القصور ولم يتميز، يدرك الشئ متصلاً واحداً، صورةً لا حقيقةً؛ لان الصور المتقاربة تجتمع فى الحس المشترك، فيدرك فى الخلوات صورة متصلة ويتيقن أنه سطح واحد متصل. كما يرى الخطوط الكثيرة من بعيد أنها متصلة ولكن إذا أمعنا النظر فيتبين لنا أنها مفترقة كك الأجسام ندركها متصلة لقرب أجزائها ولكن إذا نشاهدها بالمجهر، نجدها مفترقة ذات فروج.

وأمّا **القابل** فهويطلق على معنيين: أحدهما مطلق الإتصاف بشئ سواء كان وجود الموصوف مقدمّا بالزمان أوبالذات. هذا المعنى يقال له الإمكان الذاتى. والقبول بهذا المعنى يوجد فى الجواهر المجردة أيضاً. والثانى القوة والإستعداد وهوإمكان إتصاف شئ بصفة لم تحصل بعد مع وجود ما يحصل بها هذا المعنى. وهذا المعنى غير مجامع للفعلية وإذا طرء عليه هذه الصفة يزول عنه هذا المعنى وإن بقى ذاته. كما أرشدنا إليه الفاضل عبد الحق الخيرآبادى قدس سره الايادى.

وأمّا **النهاية**: فعبارة عما لوفرض الفارض الوقوف عنده لم يجد بعده شيئاً آخر من ذى طرف؛ كالنقطة للخط والخط للسطح والآن للزمان. فإن وجد ذالك فلايخفى أنه معنى لا نهاية.

وأما **البعد**: فعبارة عن إمتداد قائم بالجسم، أوبنفسه عند القائلين بوجود الخلاء. وعلى تقدير قيامه بالجسم يكون عرضياً. وعلى قيامه بنفسه يكون جوهرياً. وهذا تعريف بعد موجود وأما البعد الموهوم: فهوبعد موهوم مفروض فى الجسم أوفى نفسه.

وأما **الشكل**: فهوالهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة حدٍّ واحد بالمقدار، كما في الكرة، أوحدود، كما في المضلعات من المربع والمسدس.

وأمّا **العارض**: فما يكون محمولاً عليه خارجاً عنه ، والعارض أعمُّ من العرض، إذ يقال للجوهر عارض كالصورة تعرض على الهيولى، ولا يقال له: عَرَض. وتفاصيله في كتب المنطق.

وأمّا **الخط الجوهرى**: فهوجوهر لايقبل القسمة إلاَّ في جهة واحدة وهي الطول. والسطح الجوهرى فهوجوهر لايقبل القسمة إلاَّ في جهتين أي: في الطول والعرض. واعلم: أن الخط والسطح والنقطة أعراض غير مستقلة الوجود على مذهب الحكماء، فإن النقطة عندهم نهاية الخط، وهونهاية السطح، وهونهاية الجسم التعليمي. وأما **المتكلِّمون** فقد أثبت طائفة منهم خطاًّ وسطحاً مستقلين حيث ذهبت الى أن الجوهر الفرد يتألف في العرض فيحصل منها سطح، والسطوح تتألف في العُمُق فيحصل الجسم. والخط والسطح على مذهب هؤلاء: جوهران لا محالة، لأن المتألف من الجوهر لايكون عرضاً. **فالأبهرى** رحمه الله تبع مذهب المشائين وأبطلهما.

وأمّا **الحيِّز**: فما يمتاز به الجسم في الإشارة الحسية، وهوالوضع كما إذا أشرنا الى شيء مّا، فقبول تلك الإشارة إنما بسبب كونه في حيزه. وهوطبعي لكل جسم لا مكان، أعني السطح الباطن من الحاوي؛ فإن الأرض مثلاً تطلب المركز لاسطح الماء حيث كان، وإنما سطح الماء مطلوب بالعرض حيث كان حيزهما متجاورين، والحيز عندهم أعم من المكان؛ إذ لبعض الأجسام حيز ولا مكان كفلك الأفلاك، وأما عند القائلين بالبعد المجرد فالمكان والحيز واحد، وأما عند

القائلين بالبعد الموهوم فيفهم من كلام **العلامة الثانى المحقق التفتازانى** قدس سره النورانى: أنَّ الحيز أعمُّ من المكان حيث قال: المتمكن أخص من المتحيز؛ لان الحيز هوالفراغ المتوهَّم الذى يشغُله شئٌ ممتدٌ أوغير ممتدٍ. وكذا يفهم من كلام الشيخ الرئيس فى «**الشفاء**»حيث قال فى موضع من «**طبعيات الشفاء**»: «لا جسم إلا ويلحقه أن يكون له حيزٌ وإمّا مكان وإمَّا وضعٌ وترتيبٌ». وفى موضع آخر منها: «كل جسم فله حيز طبعى، فإن كان ذا مكان كان حيزه مكاناً».

وأمّا **العلة**: فتقال لكل ما له وجود فى نفسه، ثم يحصل من وجوده وجود غيره، يعنى ما يحتاج إليه أمر فى تحققه. وهى أربعة أقسام: مادية وصورية وفاعلية وغائية. أما المادية فهى التى تكون جزءاً من المعلول، لكن لايجب بها أن يكون موجوداً بالفعل كالطين للكوز، وأمّا العلة الصورية فهى التى تكون جزءاً من المعلول، لكن يجب بها أن يكون المعلول موجوداً بالفعل كالصورة للكوز، وأمّا الفاعلية فهى التى يكون منها وجود المعلول كالفاعل للكوز، وأمّا الغائية فهى التى لأجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز. ولايخفى أن مدخلية الشئ فى وجود آخر، إمَّا أن تكون بحسب وجوده فقط. كالفاعل والشرط والمادة والصورة، فيجب أن يكون موجوداً وإمّا بحسب عدمه فقط كالمانع بأن عدمه علة للآخر. ويجب أن يكون معدوماً. وإمَّا بحسب وجوده وعدمه معاً كالمُعِدِّ وهوالذى يكون عدمه بعد وجوده علَّة لوجود شئ آخر كحركات القدم. إذ لابدّ من عدمه الطارى على وجوده. فيجب أن يوجد أوّلاً ثم يعدم. فاحفظه

وأمّا الخلاء: فعبارة عن بعد قائم لا فى مادة من شأنه أن يملأه الجرم.

وأمّا **القواسر**: فهى الأمور الخارجة عن الجسم المؤثرة فيه تأثيراً غريباً. كرمى الحجر الى فوق.

وأمّا **الحركة**: فهى الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج. ثم الحركة تطلق على معنيين، أحدهما: كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث لايكون فى حد من حدود المسافة بعد الوصول ولا قبله، يعنى: حالة للجسم تقتضى مروره على المسافة، ولا يستقر ما دام موصوفاً بها على حد من حدودها، وتسمى حركة توسطية، وهذه موجودة فى الخارج بلاريب، والثانى: الأمر الممتد، المبتدئ من مبدأ المسافة، المستمر إلى المنتهى، المنطبق على المسافة، المنقسم بإنقسامها، يعنى إمتدادا غير قار متدرج الأجزاء يحصل بمرور الجسم على المسافة تدريجاً، ويسمى حركة قطعية؛ ؛ لحصولها بقطع المسافة، ثم الحركة فى المقولات بمعنى أن الموضوع يتحرك من تلك المقولة الى نوع آخر منها أومن صنف الى صنف أومن فرد الى فرد آخر. على أربعة أقسام حركة فى» الكم» كالنمووالذبول. وحركة فى «الكيف» كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية، وتسمى هذه الحركة «استحالة»، وحركة فى الأين، وهى إنتقال الجسم من مكان الى مكان على سبيل التدريج، وتسمى «نقلة»، وحركة فى الوضع، وهى أن تكون للجسم حركة على الإستدارة، فإن أجزائه يباين أجزاء مكانه ويلازم كله مكانه، فقد إختلف نسبة أجزاء الى أجزائه مكانه على التدريج.

وأمّا السكون: فعدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك. أي ما يصلح أن يتحرك. فالمجردات مثلاً العقول غير متحركة ولا ساكنة؛ إذ ليس من شأنها الحركة كما هومذهب الحكماء والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة. وأمّا المتكلمون فالسكون عندهم هوالإستقرار زماناً فيما يقع فيه الحركة. فالتقابل بينهما التضاد؛ إذ ح،

الحركـة والسـكون كلاهمـا وجوديـين ولا مريَّـة فى أنَّ تعقـل أحدهمـا لايتوقـف عـلى الآخـر أيضـاً وكل شـيئين هـذا شـأنهما فهـما متقابـلان بالتضـاد. كـما يجـئ تفصيلـه فى «**الالهيـات**» أيضـا

وأمّـا **الهيئـة القـارة**: وهـى التـى يمكـن أن يجتمـع أجزائـه فى الوجـود الواحـد. نحـو: الهيئـة الحاصلـة المجتمعـة الأجـزاء للكتـاب والشـجر والحجـر وغيرهـا.

وأمّـا **الأزليـة**: فهـوفى أصـل اللغـة بمعنـى الضيـق، وأطلـق عـلى القـدم؛ لأن العقل يضيـق عـن إبتـداء تصـوره. وهوعبـارة عـن إسـتمرار الوجـود فى الجانـب المـاضى بحيـث لايكـون مسـبوقاً بالعـدم. قـال شـارح «**المواقـف**» رحمـه الله تعـالى: الأزلى أعـم مـن القديـم؛ لان أعـدام الحـوادث ازليـة وليسـت بقديـم.

وأمّـا **الأبديـة**: فهوعبـارة عـن اسـتمرار الوجـود فى الجانـب المسـتقبل بحيـث لا يلحقـه العـدم. وبعبـارة أخـرى الابـدى مـا وجـد فى الأبـد وهوالزمـان الغـير المتناهـى مـن جانـب المسـتقبل.

وأمّـا **الجهـة**: فعبـارة عـن طـرف الإمتـداد الموهـوم الآخـذ مـن المشـير المنتهـى الى المشـار إليـه، وهـى تضـاف الى الإشـارة، فيقـال: جهـة الإشـارة، ويـراد بـه منتهـى الإشـارة، وقـد تضـاف الى الحركـة، ويـراد منهـا مـا منـه الحركـة أومـاإليـه الحركـة، وقـد تضـاف الى الأجسـام وسـائر الأبعـاد مـن الخـط والسـطح، فـيراد بهـا نهايـة الجسـم أوالبعـد والجسـم. فالجهـة تكـون نفـس الإشـارات. وهـذا عـلى مذهـب الحكـماء لأنهـم قالـوا: «الجهـة موجـودة، لانهـا يشـار اليهـا بإلاشـارة الحسـية. ولانهـا ان المتحـرك يقصدهـا بالحركـة. والإشـارة الى معـدوم والقصـد إليـه محـالان. وأمّـا المتكلمـون رحمهـم الله تعـالى: فقالـوا: ليـس الجهـة مـا ذكـر الحكـماء، بـل الجهـات هـى الأمكنـة

من حيث الإضافة؛ فإن السماء الأولى فوق بالنسبة الى الأرض، تحت بالنسبة الى الفلك الثانى، فالإشارة الحسية وقصد المتحرك إنما هى إلى الأمكنة.

وأمّا **الجسم المستدير**: فهوعبارة عن الجسم الذى يفرض فى وسطه نقطة، ويكون جميع الخطوط الخارجة منها متساوية، ويقال لتلك النقطة مركز ولسطح ذالك الجسم محيط، وللجسم كُرَةٌ، هكذا الفلك.

وأَمّا الحركة المستقيمة: فهى فى اللغة هى الحركة الواقعة على الخط المستقيم. وفى الإصطلاح هى الحركة الأينية مطلقاً أي سواء كانت مستقيمة أومنحية أوجوّالة أي واقعة على الخط المستقيم أوالمنحني أوالمستدير، فالحركة المستقيمة أعمُّ اصطلاحاً وأخص لغةً.

وأمّا **الحركة المستديرة**: فهى الحركة الوضعية، وقد عرفت فى فيما سبق من أنها لايفارق كل الجسم مما هوكل وضعه ومكانه، ويفارق كل واحد من أجزاء موضعه ومكانه لوكان له مكان، وإن لم يكن له مكان فالتبدُّل فى الوضع فقط. ولايخفى عليك أن للمستديرة إطلاقين قد تطلق على الوضعية المحضة وبهذا المعنى يقابل الحركة المستقيمة والأينية ليست أعم منها أي شاملة للمستديرة بهذا المعنى. وقد تطلق على الحركة على الإستدارة بالمعنى اللغويّ كما إذا تحرّك شئ على خط مستدير. والحركة المستديرة بهذا المعنى نوع من الحركة الأينية فتكون نوعاً من الحركة المستقيمة أيضاً. ولا مقابلةَ بين المستقيمة والمستديرة بهذا المعنى. فتفسير الحركة المستقيمة بالأينية لا يرفع المقابلة بين الحركة المستقيمة بمعنى الحركة الوضعية المحضة يعنى بدون الأينية. كما فى «**الميبذى شرح الهداية الأثيرية**» فاحفظه فإنه تحقيق نافع.

وأمّا **الملأ المتشابه**: فهوالجسم الذى لايوجد فيه أمور مختلفة الحقيقة كالخط والسطح والنقطة. وقالوا: وهوالجسم الغير المتناهى. وهوباطل بالبرهان السلمى.

وأمّا **الميل**: فعند الحكماء هوالذى يسميه **المتكلمون** «إعتمادا». وعرّفه **الشيخ**: بأنه ما يوجب للجسم المدافعة لا يمتعه الحركة الى جهة من الجهات. فعلى هذا هوعلة للمدافعة. وقيل: هونفس المدافعة المذكورة، فعلى هذا هومن الكيفيات الملموسة. وقد إختلف فى وجوده **المتكلمون**، فنفاه **الأستاذ ابوإسحاق الأسفرايني** وأتباعه. وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا ك**القاضي** بالضرورة، ومنعه مكابرة للحس، فإنَّ من حمل حجراً ثقيلاً أحسّ منه ميلاً الى جهة السفل، ومن وضع يده على زقٍّ منفوخ فيه تحت الماء أحسَّ ميله إلى جهة العلوِّ، وهذا إذا فسر الميل بالمدافعة. وأمّا على التفسير الأوّل فلأنه لولا ذالك الأمر الموجب لم يختلف فى السرعة والبطء الحجران المرميّان من يد واحدة فى مسافة بقوّة واحدة إذا إختلف الحجران فى الصغر والكبر؛ إذ ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها على ذالك التقدير، فيجب أن لا يختلف حركتاهما أصلاً؛ لأن هذا الإختلاف لا يكون بإعتبار الفاعل لانه متحد فرضاً، ولا بإعتبار معاوق خارجي فى المسافة ؛ لإتحاها فرضاً، ولابإعتبار معاوق داخلي، ولامبدأها ولا معاوقاً داخلياً غيرهما، فوجب تساويهما فى السرعة والبطء. وأجاب الأمام فخر الملة والدين الرازى قدس سره: بأن الطبيعة مقاومة للحركة القسرية. ولاشك أن طبيعة الأكبر أقوى؛ لانها قوة سارية فى الجسم منقسمة بإنقسامه، فلذالك كانت حركته أبطأ. فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير الطبيعة حتى يسمى «بالميل» عند **الحكماء** و«الإعتماد» عند **المتكلمين** أيدهم الله بنوره المبين. ولايخفى عليك أن المدافعة غير الحركة ؛ لأنها توجد عند السكون فإنّا نجد فى الحجر المسكن

فى الهـواء قـسرا مدافعـة نازلـة. وفى الـزق المنفـوخ فيـه المسـكن فى المـاء قـسرا مدافعـة صاعـدة. وأقسـام الميـل عنـد الحكـماء ثلاثـة: طبعـيّ وقـسريّ ونفسـانيّ؛ لأن الميـل إما أن يكـون بسـبب خـارج عـن المحلّ أي بسـبب ممتاز عـن محـل الميـل فى الوضـع والإشـارة وهو«الميـل القـسري». نحـو: ميـل الحجـر المرمـي الى فـوق، أولايكـون بسـبب خـارج، فإمّـا مقـرون بالشـعور وصـادر عـن الإرادة وهو«الميـل النفسـاني». كميـل الإنسـان فى حركتـه الإراديـة أولا، وهو«الميـل الطبعـي» كميـل الحجـر بطبعـه الى السـفل. وأعلـم! أن الميـل إمـا الذاتـيِّ أوالعـرضى؛ لأنـه إن قـام حقيقـة بـها وصـف فهوذاتـى، وإن لم يقـم بـه حقيقـة بـل لمـا يجـاوره فهوعـرضى عـلى قيـاس الحركـة الذاتيـة والعرضيـة. وأيضـاً الميـل إمّـا مسـتقيم وهوالـذى يكـون الى جانـب المركـز. وإمّـا مسـتدير هومـا يكـون سـبباً لحركـة جسـم حـول نقطـة كـما فى الأفـلاك، ومبـدأ الميـل قـوة فى الجسـم يقتـضى ذالـك الميـل. فالميـل فى قولهـم: مبـدأ الميـل بمعنـى نفـس المدافعـة.

وأمّـا **المعـادن**: فالمركـب التـام هوالـذى لـه صـورة نوعيـة تحفـظ تركيبـه، غـير النامـى.

وأمّـا **البخـار**: فهوجسـم مركـب مـن أجـزاء مائيـة وهوائيـة. يعنـى أشـعة الشـمس إذا إنطبعـت عـلى سـطح المـاء ، أوالأراضي الرطبـة ارتفعـت الأجـزاء الهوائيـة الممتزجـة مـن الأجـزاء المائيـة ولغايـة الصغـر لايدركهـا الحـس ولايتميـز شـئ منهـما عـن الآخـر. ويسـمى المركـب منهـا «بخـاراً».

وأما **الدخـان**: فهـوإذا أثـرت فى الأراضى اليابسـة تحللـت منهـا وتصعـدت أجـزاء ناريـة تخالطهـا أجـزاء أرضيـة بحيـث لا يتميـز شـئ منهـما عـن الآخـر فى الحـس، ويسـمّى المركـب منهـا «دخانـا».

وأما **الأجسام الأرضية**: فهي الأجساد السبعة المنطرقة القابلة لضرب المنطرقة بحيث لا تنكسر ولا تفترق، بل تلين وتندفع الى عمقها وتنبسط، مثل: الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والأسرب والقلعي.

وأمّا **الكمال الأوّل**: فما يتم به الشئ في حقيقته كالصورة النوعية تتم بها حقيقة النوع، ويسمى «كمالاً أوّلاً».

وأمّا **الكمال الثاني**: فما يتم به في وصفه كالأعراض يتم بها الشئ في وصفه، ويسمى «كمالاً ثانياً».

وأمّا **العضلات**: فهي جسم مركب من العصب والرباط واللحم. والعصب: جسم أبيض ينبت من الدماغ فذانك الجسمان يختلفان ويبقى بينهما فرج، ويملأها لحم فتحصل منها العضلة، وفيها قوة محركة للأعضاء قبضاً وبسطاً، وفي الأعضاء التي ليست فيها العضلات لا يقدر الإنسان على تحريكها كأذني الإنسان بخلاف الحيوان.

وأمّا **النفس الناطقة**: فهي جوهر مجرد عن المادة في ذاته، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف تسمى بالنفس؛ لتعلقها بالبدن وناطقة؛ لكونها مدركة الكليات. قال **الفيلسوف الصُوفي سيدنا إمام أحمد رضا القادري الهندي** رحمه الله تعالى تنقيحاً لمعنى العلم الفعلي والإنفعالي حيث قال: إن الفلاسفة لايعلمون كنه أنفسهم فضلاً عن كنه وجود البارى تعالى وصفاته. ويعرفون الحيوانَ بأنه جسم نامٍ حسَّاس متحرك بالإرادة، والناطقَ بأنه مدرك الكليات والجزئيات. وهذا المعنى مخترع المتأخرين أيضاً؛ لأنهم قد عرفوها بالأصوات مع تسميتهم إيّاها بالحدود!التى تكون بالذاتيات ولا يخفى على العاقل أن الأصوات ليست

بالذاتيات فلا تكون ذاتياتٍ. مثل حقيقة الفرس: «حيَوان صاهل». وحقيقة الحمار: «حيوان ناهق». وغيرها. فالصهل والنهق وغيرهما أصوات بلا غبار. وأمّا معنى الناطق: مدرك الكليات والجزئيات: فهومخدوش من عدة وجوه: أوّلا؛ ذالك المعنى لاتساعده لغة العرب العرباء. ثانيا؛ على تقدير المسامحة عما سبق آنفاً، أن إسم الإنسان محمول إما على البدن أوعلى النفس الناطقة فقط أومجموعهما. فالأوّل ليس بناطق لان إدراك الكليات من وظائف النفس لا البدن. والثانى ليس بحيوان لان النفس الناطقة ليست بمجسمة ولا نامية ولا متحركة عندهم. والثالث ليس بحيوان ولا ناطق؛ لان المركب من الحيوان واللاحيوان يكون لاحيواناً ومن الناطق واللاناطق يكون لاناطقاً كما أن المركب من المستقل وغير المستقل يكون غير مستقل على ما لايخفى على أحدٍ. فلا يكون شئ فى الواقع هومصداق لهذا المفهوم كما لايخفى على أهل الفهوم. ثالثاً؛ أنت تعلم أن معرفة حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر وإنما هوشأن خالق القُوى والقدر.

وقد قال الشيخ الرئيس أبوعلى السينا رحمه الله تعالى فى«**التعليقات**»: نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم. ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته. بل نعرف أنها أشياء لها خوّاص وأعراض. فإنّا لانعرف حقيقة «الأوّل» ولا «العقل» ولا «النفس» ولا «الفلك» ولا «النار» ولا «الهواء» ولا «الماء» ولا «الأرض». ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض. مثال ذالك إنّا لانعرف حقيقة الجوهر. وإنما عرفناه شيئاً له هذه الخاصية. وهو أنه الموجود لا فى موضوع. وليس هذا حقيقته. ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص: وهى الطول والعرض والعمق. ولا نعرف حقيقة الحيوان بل إنما نعرف شيئاً له خاصية الإدراك والعقل؛ فإن المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصيته أولازمه.

والفصل الحقيقى لاندركه ولذا يقع الخلاف فى مهيات الأشياء؛ لان كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر. فحكم بمقتضى ذالك اللازم. ونحن إنما نعرف نثبت شيئاً مّا مخصوصاً عرفناه أنه مخصوص من خاصيته أوخواص، ثم عرفنا لذالك الشئ خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أوّلا، ثمّ توصّلنا الى إنيّتِها كالأمر فى النفس والمكان وغيرهما مما إنِّياتِها، لا من ذواتها بل من نِسَبٍ لها الى أشياء عرفناها معرفةً أومن عارض لها أولازم. مثاله فى «النفس». إنّا رئينا جسماً يتحرك. فاثبتنا لتلك الحركة محركاً. ورئينا حركته مخالفة لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أن له محركاً خاصًّا وله صفة ليست لسائر المحركين، ثم تتبعنا خاصةً، خاصة له، ثم فتوصلنا الى إنِّيَتِها. وكذالك لانعرف حقيقة «الأوّل». إنّما نعرف منه أنه يجب لها وجود أوما يجب له الوجود. وهذا لازم من لوازمه لا حقيقته. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى، كالواحدية وسائر الصفات. إنتهى كلامه المحقق. وقد نص فى «**رسالة الحدود**»: بصعوبة الإتيان بالمحدود الغير الحقيقية فضلاً عن الإتيان بالحدود الحقيقية. وسيجى نقل كلامه إن شاء الله تعالى.

ولذا قال **الإمام ملك المناظرين فخر الدين الرازى رحمه الله**: إن التحديد الحقيقى عسير جدّاً. قد إنكشفت المسئلة من كلام **الإمام أحمد رضا والشيخ الرئيس** رحمهما الله تعالى غاية الإنكشاف.

وأمّا **الكلى الطبعى**: فهوما يصدق عليه مفهوم الكلى كالإنسان والحيوان، يسمى كليّاً طبعيّاً ؛ لوجوده فى الطبائع يعنى فى الخارج بمعنى وجود أشخاصه. كما فى «**شرح التهذيب**» لليزدى. إختلف فى وجوده فى الخارج. فذهب قوم الى وجوده فى الخارج وأنكر قوم وجوده فى الخارج ومنهم **الإمام أثير الدين الأبهري والإمام قطب الدين الرازي والعلامة التفتازاني** على ظاهر ما فى «**تهذيب المنطق**

والـكلام». وحجتهـم سـتجئ فى المتـن وشرحـه. وههنـا يتطـرق الشـبهة الى أذهـان الطـلاب، وهـو: قـد ذهـب العلامـة القطـب الـرازي فى «**شرح المطالـع**» الى نفـى وجـود الـكلى الطبيعـى فى الخـارج.

ويوافقـه كلام العلامـة السـعد التفتـازاني فى «**متـن تهذيـب المنطـق والـكلام**» حيـث قـال: «إن وجـود كلى الطبيعـى بمعنـى وجـود أشـخاصه».

وظاهــر كلامــه فى «**شرح الرســالة الشمســية**»ينافى مــا اختــاره فى «**التهذيــب**»!. ولكـن سـنشرح فيـما بعـد أنـه لا منافـاة بـين كلاميـه. فلنحسـبه موافقـاً مـع شـيخه القطـب الـرازي. ونـزاع العلامـة القطـب الـرازي والسـعد التفتـازاني مـع الجمهـور القائلـين بوجـود الـكلى الطبعـى فى الخـارج نـزاع لفظـي!. وبعبـارة أخـرى: أصـل خلافهـما مـع القـوم فى تفسـير الـكلي الطبيعـى، فالقائلـون بوجـوده يفسرونـه بمعنـى، والنافـون بمعنـى آخـر، وتبعـاً لهـذا الأختـلاف صـار عندهـم الإختـلاف فى وجـوده وإلا فـلا نـزاع بينهـم فى وجـود الماهيـة بـلاشرط شـئ. فالقائلـون بوجـود الـكلى الطبعـى يفسرونـه بالماهيـة بـلاشرط شـئ. وقـد سـبق منـا أنهـما متفقـان عـلى وجـوده.

والقطـب تبعـاً لـه السـعد-يفسر بأنـه الماهيـة مـع صلوحـه ليعرضـه الـكلى المنطقي. ولايخفـى أن هـذا المفهـوم إنـما يعرضـه فى الذهـن، وبنـاء عليـه ذهبـوا الى نفى وجـوده فى الخـارج. هـذا خلاصـة الـكلام. تفصيلـه أنـه لا منافـاة بـين كلامـين فى الحقيقـة سـيظهر هـذا بـشرح مقصـوده. القصـة بـدأت مـن تفسـير الـكلى الطبيعـى هوالطبيعـة بـلا شرط شـئ المقسـمى، هوالطبيعـة مـن حيـث هـى هـى. ولايخفـى أن كلام القـوم لايختـص بالـكلي، بـل عمَّمُـوا هـذه الإعتبـارات الثـلاث أي: الطبعـي والمنطقـي والعقـلي فى الكليـات الخمـس كلهـا مـن الجنـس والفصـل والنـوع والعـرض والخاصـة.

فاستشكله **الإمام القطب الرازي رحمه الله** فى «**شرح المطالع**»: بأن الحيوان مثلاً لوكان كليّاً طبعياً أوجنساً طبعياً بما هوحيوان، لكانت كليته الطبيعة وجنسيته الطبيعة لانه حيوان، فيلزم أن تكون الأشخاص كليات طبيعية وأجناساً طبيعية. وواضحه **السيدُ السند قدس سره** فى «**حواشى شرح المطالع**» كلامه: إذا كان مفهوم الحيوان من حيث هوهوكليّاً طبيعيّاً فى قولنا: الحيوان كلى. فعلى هذا لوقلنا: الحيوان جنس لكان الحيوان من حيث هوهوجنساً طبيعياً. فلا يبقى فرق بين مفهوم الكلي الطبيعى والجنس الطبيعي، على هذا القياس....

واختار **القطب الرازي** وتبعه **السعد التفتازاني** و**السيد الشريف الجرجاني** قدس سرهم النوراني: أن الكلي الطبيعي ليس هوالحيوان مثلاً، من حيث هوهو، بل الحيوان من حيث هومعروض لمفهوم الكلي، يعنى: هوالحيوان من حيث هوصالح ليكون معروضاً لمفهوم الكلي. فالكلي الطبيعي إذن هوالطبيعة المأخوذة مع عارض الكلية، ولاشك أنَّ الكلية تنافى الوجود فى الخارج. فالمأخوذ معها كذالك. وبه ذهب **الإمام القطب الرازي** الى نفى وجود الكلي الطبيعي فى الخارج. فظهر أنه لا منافاة بين إثبات القوم للكلى الطبيعى فى المشهور وبين نفى **قطب الرازي** له فى الحقيقة بل الخلاف صار فى تحقيق الكلي الطبيعي، فذهب الجمهور الى أنه الطبيعة من حيث هي هي، القطب إلى أنه الطبيعة من حيث صلاحيته لتكون معروضة لمفهوم الكلي.

وتحقيق **القطب الرازي** هذا أخذه **المحقق السيد الشريف الجرجاني** كما أشرنا الى كلامه آنفاً. وأخذه كذالك **العلامة الثانى المحقق التفتازاني** قدس سرهما النورانى، كما سنشرحه، ولكنه جمع بين كلام المثبتين وكلام النافين، ولامنافاة بين كلامه فى «**التهذيب**»وبين كلامه فى «**شرح الشمسية**»، وإنما كلامه فى «**التهذيب**»

هوإختصار كلامه فى «**شرح الشمسية**». وذالك أنه قد تقرر عنده أن الكلى الطبيعي، بالمعنى الذى قرره **شيخه القطب الرازي** - لا وجود له فى الخارج، إذن ما معنى كلام الحكماء «الكلي الطبيعي موجود فى الخارج»؟.

معناه - عنده - أن معروض الكلي الطبيعي ومصداقه - وهوالطبيعة من حيث هوهو موجود فى الخارج، ولا نزاع فى وجود الطبيعة من حيث هى هى فى الخارج، ولا نزاع فى وجود الطبيعة من حيث هى هى فى الخارج، لأنها الطبيعة بلا شرط شئ وهى لا تنافى التجريد ولا تنافى التخليط. والطبيعة بلا شرط شئ توجد فى الخارج بالتشخص، أي بوجود الأشخاص. إذن يكون حاصل معنى قولهم: «الكلى الطبيعى موجود فى الخارج» هوأن الأشخاص موجودة فى الخارج.

وهذا ما قاله فى «**التهذيب**»: (والحق أن وجود الطبيعى بمعنى وجود أشخاصه). وأنا أسوق الآن كلامه فى «**شرح الشمسية**».

وفى «**شرح المقاصد**» ليتبين مقصوده جليّاً، قال فى «**شرح الشمسية**»: والحق أن الكلي الطبيعيّ موجود فى الخارج بمعنى أنَّ فى الخارج شيئاً تصدق عليه الماهية التى إذا اعتبر عروض الكلية لها كانت كليّاً طبيعيّاً كزيد وعمرو، وهذا ظاهر.

وإليه أشار **الشيخ** بقوله: «إن الطبيعة التى يعرض الإشتراك لمعناها فى العقل موجودة فى الخارج». وأمّا أن تكون الماهية مع إتصافها بالكلية وإعتبار عروضها لها موجودة فلا دليلَ عليه، بل بديهة العقل حاكمةٌ بأن الكلية تنافى الوجود الخارجي. انتهى كلامه.

واقراء كلامه بدقة فى قوله: «بمعنى أن فى الخارج شيئاً». ما هذا الشئ؟ قد مثله بزيد وبكر، وهذا الشئ هومصداق الكلى الطبيعي - وتذكر مفهوم الكلى

الطبيعـي عنـد التفتـازاني وتابـع قـراءة كلامـه - «تصـدق عليـه الماهيـة التـى أعتـبر عـروض الكليـة لهـا كانـت كليـاً طبيعيّـاً» لايصـدق عـلى زيـد وبكـر مـا اصطلحنـا عليـه - عنـد التفتـازاني - بالـكلى الطبيعـى، بـل يصـدق عليـه مـا يكـون كليّـاً طبيعيّـاً إذا لاحظنـاه بقيـد عـروض الكليـة لـه يكـون كليّـاً طبيعيّـاً؟ هـو الماهيـة مـن حيـث هى!وبالجملـة أن الـكلى الطبيعـى موجـود فى الخـارج بمعنـى أن فى الخـارج زيـد وبكـر وغيرهمـا. وهـذا هوبعينـه كلامـه فى «**التهذيـب**».

أعـد كلامـه مـرة أخـرى: «والحـق أن وجـود الطبيعـي بمعنـى وجـود أشـخاصه». ثـم زعـم أن هـذا هومـراد الشـيخ الرئيـس، ونحـن لايهمنـا هـذه النقطـة فى هـذا المقـام، فلنتركهـا. وقـال فى «**شرح الشمسـية**» كذالـك: فـإذا قلنـا: «الحيـوان كلي»، فهنـاك أمـور أربعـة:

١. مفهوم الحيوان من حيث هوهو.

٢. ومفهوم الكلي.

٣. والحيوان المقيـَّد بـالكلية.

٤. والمجموع المركب منهما.

فالثانـى منطقـيّ، والثالـث طبيعـيّ، والرابـع عقـليّ. والمنطقـي معتـبر فى الطبيعـي بالعـروض، وفى العقـلي بالجزئيـة، وفـرق مـا بينهـما فـرق مـا بـين المقيـد والمجمـوع.

وأمـا الأوَّل فلـمّا لم يكـن إحـدى الكليـات. ولم يكـن غـرض لهـم منوطـاً بـه أسـقطوه عـن درجـة الإعتبـار. وقالـوا: هنـاك أمـور ثلاثـة. وهـذا المعنـى مـصرَّح فى كلام المتقدمـين والمتأخريـن. قـال الشـيخ الرئيـس فى «**الشـفاء**»: «الجنـس الطبيعـي

هوالحيوان بما هوحيوان الذى يصلح لأن يجعل للمعقول منه النسبة للجنسية».
وقال **الأرموي** فى «**البيان**»: إن الإنسان من حيث ذاته المعروضة لهذا العارض يسمّى كليّاً طبيعيّاً». ومن ترك القيد إعتمد على ما ذكرنا. انتهى كلامه فى «**الشمسية**».

ولاحظ أنه لم يأخذ الكلي الطبيعي هوالماهية بلا من حيث هى هى، بل بقيد كما هو واضح.

وقال فى «**شرح المقاصد**»: فان قيل: المشروط بالشئ واللامشروط به متنافيان، فكيف يتصادقان؟. قلنا: التنافى إنما بحسب المفهوم، بمعنى أن هذا المفهوم لا يكون ذاك، وهو لا ينافى الإجتماع فى الصدق كالإنسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به. وإنَّما التنافى فى الصدق بين المشروط بالشئ والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة. ثم لا نزاع فى أن الماهية لا بشرط شئ موجود فى الخارج إلاّ أن المشهور أن ذالك مبنى على كونها جزء من المخلوطة الموجودة فى الخارج، وليس بمستقيم، لأن الموجود من الإنسان مثلاً إنَّما هوزيد وعمرو وغيرهما من الأفراد، وليس فى الخارج إنسان مطلق وآخر مركبٌّ منه ومن الخصوصية هوالشخص، وإلا لما صدق المطلق عليه ضرورة إمتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل، إنما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج؛ لكونه نفس المقيد ومحمولاً عليه.

فإن قيل: المأخوذ لابشرط شئ يمتنع أن يوجد فى الخارج، لأنه كليّ طبيعيٌّ، ولاشئ من الكلّ بموجود فى الخارج؛ لأن الموجود فى الخارج يستلزم التشخصّ المنافي للكلية، وتنافى اللوازم دليل على تنافى الملزومات. قلنا: لا نسلم أنّ مجرد

المأخوذ لابشرط شيء كلي طبيعي، بل مع اعتبار كونه معروضاً للكلية. والمأخوذ لا بشرط شئ أعم من أن يعتبر مع هذا العارض أولايعتبر، فلايمتنع وجوده. فإن قيل: فينبغى أن لايكون الكليّ الطبيعيّ موجوداً فى الخارج، لأن كليّة العارضية تنافى الوجودَ الخارجيَّ المستلزم للتشخص، وقد اشتهر فيما بينهم أنَّ الكليّ الطبيعيَّ موجود فى الخارج. قلنا: معناه أنَّ معروض الكليّ الطبيعيِّ - وهوالمأخوذ لابشرط شئ - موجودٌ فى الخارج. ووجوده الخارجيّ إنّما يتحقق عند عروض التشخص، فيصير الحاصل أنَّ ما صدق عليه الكليّ الطبيعيّ - وهوالمخلوط - موجود فى الخارج. وأمَّا المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد فى الخارج، كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكليّ العقليّ.

انتهى...

وانظر قوله: (لانزاع فى أن الماهية لا بشرط شئ موجودة فى الخارج). وتابع قراءة باقى كلامه تجده تفصيلاً لما ذكره فى «**التهذيب**» و«**شرح الشمسية**». فاحفظه

وأمّا **الواحد**: فقد يطلق ويراد به الواحد بالعدد مطلقاً، والواحد بالاتصال، والواحد بالتركيب، والواحد بالنوع، والواحد بالجنس: أما الواحد بالعدد مطلقاً ويسمى الواحد بالذات: فعبارة عن عما لا يقبل الإنسان والتجزئة فى نفسه.

وأما **الواحد بالاتصال**: فهوما كان قابلاً للتجزئة فى نفسه إلاَّ أنَّ أجزاءه متشابهة؛ كالماء الواحد ونحوه.

وأما **الواحد بالتركيب**: فما هوقابل للإنقسام إلا أن أجزائه غير متشابهة؛ كالسرير والكرسي وغيرهما.

وأما **الواحد بالنوع**: فقد يقال على ما تحت كليّ هونوع له؛ كما يقال على زيد وعمروهما واحد بالنوع. وأما الواحد بالجنس: فقد يقال على ما تحت كلى هوجنس له؛ كما يقال للإنسان والفرس هما واحد بالجنس. ثم إعلم!: والإتحاد فى الجنسية يقال له «المجانسة». والإتحاد فى النوعية يقال له «مشاكلة». والإتحاد فى الكيف يقال له «مشابهة»، والإتحاد فى الكم يقال له «المساواة». والإتحاد فى الوضع يقال له «الموازاة».

وأمّا **الكثير**: ففى مقابلة الواحد، وأقسامه مقابلة لأقسامه.

وأمّا **الحادث**: فعند الحكماء على قسمين: الحادث بالذات: هوالذى يكون وجوده من غيره. والحادث بالزمان: هوالذى لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن هوفيه موجوداً، ثم إنقضى ذالك الوقت وجاء وقت صار هوفيه موجوداً. والمتكلمون لايقسمونه وهوعندهم عبارة عن الممكن الذي يكون مسبوقاً بالعدم كالعالم بجميع أجزائه.

وأمّا **الإمكان**: فهو يطلق على معان: أحدها، الأمر الواسع للحركات قابل للزيادة والنقصان إذا اختلفت فى الأخذ والترك. كما فى فصل الزمان حيث قال الإمام الأبهري رحمه الله تعالى: «هذا الإمكان قابل للزيادة والنقصان. . . . الخ.» وإلا لا تشكيك فى الماهيات ولا فى عوارضها أشهر من «قفا نبك» كما فى سُلَّم العلوم وشرح المواقف وغيرهما.

وثانيها: المشهور وهوماهية لا تقتضى ذاتها الوجودَ والعدمَ. نحوكل إنسان كاتب، فان الكتابة وعدم الكتابة ليس بضرورة له ويسمى الإمكان الخاص.

ثالثهــا: الإمــكان الإســتعدادى: ويســمى الإمــكان الوُقوعــيّ أيضــاً، وهومــا لايكــون طرفــه المخالــفُ واجبــاً. ، لا بالــذات ولا بالغــير، ولوفــرض وقــوع الطــرف الموافــق لا يلــزم المحــال بوجــه، والثانــى أعــمُّ مــن الثالــث.

ورابعهــا، الإمــكان العــام: ســلب الــضرورة عــن أحــد الطرفــين، كقولنــا: كل نــارٍ حــارَّة، فــإن الحــرارة ضروريــة بالنسـبة الى النــار، وعدمهــا ليــس بــضروري، وإلاَّ لــكان الخــاص أعــمّ مطلقــاً. وقــال الفاضــل الإمــام عبــد الحــق ابــن الإمــام فضــل الحــق الخيرآبــادي قــدس سرهمــا الأيــادي فى «**الجواهــر الغاليــة فى الحكمــة المتعاليــة**»: قــد يؤخــذ الإمــكان بمعنــى ســلب ضرورة الوجــود، فيقابــل الوجــوبَ ويعــم الإمتنــاعَ. والإمــكان الخــاص فيصــدق عــلى الممتنــع أنــه ممكــن العــدم. وقــد يؤخــذ بمعنــى ســلب ضرورة العــدم. فيقابــل الإمتنــاع ويعــم الإمــكان الخــاصَ والوجــوبَ. فيصــدق عــلى الواجــب أنــه ممكــن الوجــود. وقيــل هــذا هوالموافــق للعــرف واللغــة. ولــذا بالإمــكان العامــيّ؛ فــإن العامّــة يفهمــون منه نفــى الإمتنــاع. فمــن إمــكان الوجــود نفــى إمتنــاع الوجــود. ومــن إمــكان العــدم نفــى امتنــاع العــدم ويســمى بالإمــكان العــام أيضــاً؛ لعمومــه الإمــكان الخــاص. وضرورة الطــرف الآخــر ســواء كان وجــوداً وهــوفى الواجــب أوعدمــاً وهــوفى الممتنــع. وهــذا الإمــكان حقيقــة ســلب ضرورة الجانــب المخالــف. والحكــماء لمــا وجــدوا الإمــكان يســتعمل فى ســلب الــضرورة. وكانــت المــادة التــى لا يكــون أحــد مــن جانبهــا ضروريّــاً أحــق بهــذا الإســم، اصطلحــوا عــلى تســمية هــذه المــادة بالإمــكان فــكان هــذا إمكانــاً خاصيــاً. ويســمى «خاصّــا» أيضــاً؛ لخصوصــه بالنظــر الى الأوّل. وقــد يؤخــذ بالنظــر الى الإســتقبال بمعنــى جــواز الشــئ فى المســتقبل مــن غــير نظــر الى المــاضى والحــال. قــال شــارح «**المقاصــد**» هــذا أحــق باســم الإمــكان؛ لان الشــئ كلــما كان أخــلى عــن الــضرورة كان أحــقَّ باســم الممكــن وذالــك فى المســتقبل.

إذ لا يعلم فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضى والحال؛ فإنه تحقق فيهما وجود الشئ أوعدمه. وهذا صريح فى أنه لايتعين أحد الطرفين فى الإستقبال فى علمنا.

وأمّا **الوجوب**: فهوالذى وجوده ضروريٌّ ويمتنع عدمه. هوالله والواحد القهار جلا وعلا. وكذا تصوره ما يشتق منه أعنى الواجب كما لايخفى على العاقل. والوجوب من بين أقسامها أقرب الى الوجود الذي هوأظهر المفهومات وأجلاها، وأما الإمتناع فهومناف للوجود والإمكان، ما لم يصل إلى حد الوجوب لم يقرب إلى الوجود، وما هوأقرب الى أجلى التصوُّرات كان أظهر من غيره. وإعلم: أن الوجوب بالمعنى الضروري هوكيفية نسبة الوجود، فهوصفة للنسبة ولا يوصف به تعالى ذاته، وإلاَّ لكان وصفاً بحال متعلقة، بل إنما يوصف به بإعتبار إستعماله فى أحد المعانى الثلاثة التى تختصُّ بذاته تعالى، لكون هذه المفهومات لازمة لذالك المعنى الذي هوصفة النسبة إمّا بطريق المجاز، أوبطريق الإشتراك. ثم إعلم: أنَّ الوجوب بمعنى الثانى، يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص، وهى ثلاث:

فالأولى: إستغناؤه فى وجوده عن الغير، وقد عُبِّر عنها بعدم إحتياجه أوبعدم توقفه فى الوجود على غيره.

الثانية: كون ذاته مقتضيةً لوجوده إقتضاءً تامّاً.

الثالثة: الشئ الذي يمتاز به الذات عن الغير. والمراد بالغير كل ما يغايره حتى صفاته، وليس ذالك الشئ إلا ذاته الشخصية، فلا يصدق هذا المعنى على غيره أصلاً. فما قيل: إنّه يصدق على صفاته تعالى فلا يكون بهذا المعنى عين

الـذات وهـم!، وكـذا الحـال فى الإمـكان. لايخفـى عـلى الاريـب، أيهـا اللبيـب أنَّ هـذه الخـواص أمـور متلازمـة لكنهـا متغايـرة فى المفهـوم؛ لاتغايرهـا فـلأنَّ الخاصـة الثالثـة عـين الـذات، فإنـه تعـالى بذاتـه متميـز عـن جميـع مـا عـداه، والثانيـة نسـبة ثبوتيـة بـين الـذات والوجـود، والأُولى نسـبة سـلبية مترتبـة عـلى النسـبة الثبوتيـة، وأمّـا تلازمهـا فلأنّـه متـى كان ذاتـه كافيـاً فى اقتضـاء وجـوده لم يحتـج فى وجـوده الى غـيره، وبالعكـس. ومتـى وجـد أحـد هذيـن الأمريـن وجـد مـا بـه يتميَّـز الـذات عـن الغـير وبالعكـس. فافهـم هـذا الـذي ذكرنـاه مـن معـاني الوجـوب، وَلْيَكُـنْ هـذا عـلى ذكـر منـك فإنَّـه ينفعـك فيـما يـرد عليـك مـن أحـكام الوجـوب مـن كونـه وجوديّـاً أوعدميّـاً وكونـه عـين الـذات أوزائـداً عليهـا.

فالمعنـى الأوّل عدمـي والأخـيران وجوديـان بمعنـى أنـه لا سـلب فى مفهومهـما، والثالـث عـين الـذات بخـلاف الأولـين. أي: صدقـاً بخـلاف الأوّلـين فإنهـما يغايرانـه صدقـاً. وإن كانـا عـين الـذات خارجـاً بمعنـى أنهـما ليسـا زائديـن عليـه فى الخـارج. كـما فى «**شرح المواقـف**» للسـيِّد الشريـف وحواشـى مُـلّا عبـد الحكيـم السـيالكوتي والفاضـل حسـن الجلبـي قـدس سرهمـا القـوي، المرصـد الثالـث فى الوجـوب والإمكان والإمتنـاع. فاحفظـه!.

وأمّـا الممتنـع: فهـو المفهـوم الـذى يقـضى العقـل عنـد لحاظـه بإعدامـه. ومايقـال: «إن الممتنـع مـا يكـون ذاتـه يقتـضى العـدم» فهوباطـل قطعـاً لان ذاتـه لم يكتـس كسـوة الوجـود فكيـف يكـون مقتضيـاً للعـدم! . وينقسـم كل مـن الوجـوب والإمتنـاع الى مـا يكـون مـن نفـس موصوفـه. وهـو الوجـوب والإمتنـاع الذاتيـين. وإلى مـا يكـون مـن تلقـاء غـيره وهوالغـيري. والموصـوف بالوجـوب الـذاتي هـو الله سـبحانه. والموصـوف بالإمتنـاع ممتنـع الوجـود. وهوقـد يكـون لذاتـه. «كـإجتماع النقيضـين» وقـد يكـون

بالقياس الى غيره «كـإيمان أبـى جهـل عند أهـل السنة والجماعـة. وعـدم العلـة التامَّـة عنـد الفلاسـفة. وبالجملـة أن الممتنـع لغـيره يكـون ممكنـاً فى نفسـه ولكـن لأمـر ممتنـعٍ بالـذت يحكـم عليـه بالإمتنـاع.

إعلم: أنَّ التقسيم الى الذاتي والغيري لا يتطرَّق فى الإمكان.

كـما سـيجئ.. وجهـه إن شـاء الله تعـالى.

ولايخفـى عليـك: أن الواجـب بالـذات يسـتحيل أن يكـون واجبـاً بالغـير؛ لان الواجـب بالـذات لـه وجـود مـن تلقـاء وجوبـه الذاتـى. فلـو كان لـه وجوبـه الغـيرى. وهــو إنَّـما يتأتَّـى مـن تلقـاء العلـة .... والمحـوِّج إليهـا هوالإمـكان يلـزم اجتـماع المتضاديـن فى موضـوع واحـد وهومحـالٌ. بديهـةً.

وأمّـا **الوُجُـود**: فهـو قـد يطلـق ويـراد بـه المعنـى المصـدريّ البديهـيّ التصـوُّر، ويـراد بـه الكـون المصـدري، ومعنـاه بالفارسـية: «هسـتن وبـودن»، وقـد يطلـق ويـراد بـه منشـأ إنتـزاع هـذا المعنـى المصـدري، ومنبعـه، وهومنـاط الموجودية وترتـب الأحـكام والآثـار، وهوالوجـود الأصـليّ والحقيقـيّ، فاختلـف **الحكـماء** و**المتكلمـون** فى ذالـك المنشـأ، أن الوجـود عـين الماهيـات أوزائـد عليهـا مطلقـاً أوزايـد عـلى الماهيـات الممكنـات وعـين فى الواجـب.

فذهـب **الإمـام الهـمام ابوالحسـن الأشـعري رحمـه الله تعـالى**: الى أن وجـود كل شـئ عـين ماهيتـه وليـس الوجـود مفهومـاً واحـداً مشـتركاً بـين الوجـودات بـل الإشـتراك إنـما هوبمجـرد اللفـظ. وحققـه بحـر العلـوم **عبـد العَـليّ اللكهنـويّ** قـدس سره القويّ فى «**حواشـيه عـلى المـير زاهـد عـلى الأمورالعامـة**» وجعلـه مصداقـا لـ«الحكمـة اليَمانية» كـما فى «**أصـول الرشـاد لقمـع مبـاني الفسـاد**» لمولانـا **نقـي عـلى خـان** رحمـه الله تعـالى.

والظاهر أن مراده بالوجود ما هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ إنتزاعه أعني: الوجود الحقيقي وإلاَّ فكيف يتصور أن يكون المعنى المصدريّ عيناً لشئ من الحقائق.

وذهب **جُمهور المتكلمين** (أيدهم الله بنوره المبين) الى أنَّ الوجود عرض قائم بالماهية فى الواجب والممكن جميعاً.

وذهب **المشّاؤون**: الى أنّه صفة زائدة فى الماهيات الممكنة وعين فى الواجب. والتحقيق فى هذا المقام أن مصداق الوجود المصدري الانتزاعي. ومنشأ انتزاعه لايمكن أن يكون أمراً زائداً على نفس الماهية عارضاً لها فى نفس الأمر سواء كان منضمّا الى الماهية أومنتزعاً عنها أوأمّا أوّلا؛ فلان ذالك الأمر الزائد إمّا متحقق فى مرتبة نفس الماهية فيكون عين الماهية أوذاتيا من ذاتياتها فكيف يكون عارضاً لها فى نفس الأمر وزائدا عليها ؟!.

أوليس كذالك فيكون عارضاً لها بعد تلك المرتبة ولو بعديّة بالذات. فالماهية فى تلك المرتبة إمّا ذات أوليست شيئاً أصلاً، على الثاني لايكون مصداقاً لحمل نفسها وذاتياتها عليها أيضاً، وعلى الأوّل يلزم كونها مصداقاً للوجود قبل عروضه؛ لكونها مصداقاً للكون. فلايكون ذالك الأمر الزائد هو المصداق المطابق للوجود.

وأمّا ثانياً؛ فلأنّ الوجود لوكان عارضاً للماهية فى الواقع كان له قيام بالماهية إمّا إنضماماً أوإنتزاعاً فيكون الوجود عرضاً والمهية موضوعا له، فيلزم تقدم الموضوع عليه بالوجود ضرورة الموضوع على أعراضه، فتكون موجودة قبل عروض الوجود لها؛ إذ الموضوع لابد وأن يكون شيئاً متحصِّلاً قائماً بالفعل

قبل أن يقوم به العرض الذي هوبالقياس اليه موضوع . كما صرّح به **الشيخ** فى «**قاطيغورياس الشفاء**». ولا سبيل الى نفى عرضيّته مع القول بكونه قائماً بالمهية؛ إذ على هذا التقدير يكون حالًّا فيها ناعتاً لها فى نفس الأمر. فيكون حاله بالقياس إليها حال الأعراض الإنتزاعية بالقياس الى موضوعاتها. وأيضاً لوقام الوجود بالماهية فإمّا أن يكون قيامه بها انضماماً. وهو بديهيّ الإستحالة أوانتزاعاً، فيلزم كونه موجوداً بوجود الماهيِّة وهذا عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل.

فإن قلت: قد صرّح **المحقِق الطُوسيّ** فى «**التجريد**»: أن قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي!.

قلت: لايخلو إمّا أن يراد بالماهية من حيث هى هى نفس الماهية بلا أمر زائد. فهى فى تلك المرتبة إمّا ذات أولا، على الثاني لا معنى لقيام الوجود بها. وعلى الأوّل يلزم كونها مصداقاً للوجود قبل قيام الوجود بها. وإمّا أن يراد بالماهية المعروضة لتلك الحَيْثِيَة فى الذهن بأن تكون تلك الحيثية قيداً لعروض الوجود أو شرطاً لقيام الوجود بها، أويكون ظرف قيام الوجود بها هواللحاظ الذهني. ففيه أن موجوديّة الماهية ليست عبارة عن كونها معروضة لحيثية ذهنية أو مشروطة بحيثية ذهنية ولامنوطة بلحاظ الذهن ضرورة أنّ موجوديّة الماهية بلحاظ لاحِظ؛ إذ لا كلام فى مرتبة الحكاية الذهنية، بل فى إتصاف الماهية بالوجود فى نفس الأمر. وأيضاً معنى الوجود الذى يصف به الذهن الماهية فى مرتبتة الحكاية قائم بالذهن لا بالماهية. وبهذا ظهر أنّ ما زعم أكثر المتأخرين أنّ معنى قولهم: «الوجود زائد على الماهية إنّه زائد عليها فى الذهن لا فى الأعيان»، ليس له معنى محصَّل.

وثبت أن ما هومنشأ إنتزاع الوجود المصدري ومصداقه ليس عارضاً للماهية فى نفس الأمر، قائماً بها فى الواقع إنضماماً أو إنتزاعاً؛ إذ ليس للماهية مرتبة فى نفس الأمر تكون فيها عارية عن كونها مصداقاً للوجود. ولا بد للعروض فى نفس الأمر من أن يكون لذات المعروض مرتبة لا يكون فيها مصداقاً لحمل العارض وصِحَّة إنتزاع الوجود عن الماهية لايستلزم كونه من عوارض الماهية بل لابدّ فى كون المنتزع من عوارض المنتزع عنه أن لايكون المنتزع حكايةً عن نفس الذات. وقد ثبت أَنَّ الوجود حكايته عن نفس الذات. والمحكي عنه له هي نفس الذات بلا زيادة أمر ما عليها. فحاله بالقياس الى الذات حال الذاتي بالقياس إليها بلاتفاوت أصلاً. فاحفظه فإنّه ينفعك فى مواضع شتى. ولكن فيه التفصيل فارجع الى «**الجواهر الغالية فى الحكمة المتعالية**» إن كنت من أصحاب التحصيل.

وأمّا **الحِصَصُ**: فهى مصاديقُ أفرادِ المصدرِ المطلقةِ مثل الضرب المطلق من أفراد الضرب وغيرها. توضيحه: أنَّ تحققَ وجودِ المصدر ومعانيه يتحقَّق إمّا بالتوصيف نحو: «وُجودٌ خارجيٌّ»، «ضربٌ شديدٌ» وغيرهما.

أو بالإضافة نحو: «وُجُودُ زيدٍ» و«ضَرْبُ زيدٍ» وغيرهما. وأمّا مصاديق وجود أفراد المصدر المطلق فيقول المناطقة لها «الحِصَصَ» لا «فرداً»؛ لأن التقييد داخل فيها والقيدَ خارج عنها يعني: أنّ حملَ الضرب على ضرب زيد فى قوله: (ضربُ زيدٍ ضربْ) على الضرب المقيد فقط يعنى (ضرب) لا على المقيد مع القيد أي: (ضرب زيد). بخلاف «الفرد» فإن القيد داخل فيه أيضاً.

نحو: فردُ إنسانٍ زيدٌ يعنى أنه مقيَّد بقيد التشخص. نحو «زيد إنسان» فإنّ الإنسانَ قد حمل على زيد الذي هوحيوان ناطق مع هذا التشخص، مقيّداً

وقيداً معاً. واعلم: أنّ حِصَصَ الوجود المصدريّ والمعانيَ المصدرية كلَّها متحدةٌ بالماهية. كما فى حاشية رسالة العلم والمعلوم» للمحقق معين الدين الأجميري الخيرآبادي رحمه الله عز وجلّ.

وأما **التناسخ**: فهوعبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد.

وأمّا **السرعة**: فهى عبارة عن اشتداد الحركة فى نفسها.

وأمّا **البطء**: فهوعبارة عن ضعفها وربما ظُنَّ أنّ البطء عبارة عن كثرة تخلل السكنات، والسرعة عن تقللها.

وأمّا **الإشتداد**: فهوعبارة عن حركة الشيء فى نفسه حتى يبلغ أقصى الكمال.

وأمّا **الضعف**: فهوعبارة عن حركة الشيء فى نفسه الى الإنسلاخ.

وأمّا **المكان**: فهوعبارة عن السطح الباطن من الجِرم الحاوي المماسِّ للسطح الباطن من الكوز المماسّ للسطح الظاهر من الماء الموضوع فيه.

وأمّا **الخلاء**: فهوعبارة عن بعد قائم لا فى مادة من شأنه أن يملاه الجِرْمُ.

وأمّا **الزمان**: فهوعبارة عما به تقدير الحركات. ولايخفى عليك أن هذا تعريف بالآلة.

وأمّا **الآن**: فهوعبارة عن نهاية الزمان. وإن شئت قلت: هوما يتصل به الماضى والمستقبل. قد عبره الله تعالى بلمح البصر فى قوله تعالى:

وأمّا **التتالى**: فهوعبارة عن نسبة آخِر إلى أوّل من غير فاصل يفصلها بينهما.

وأمّـا **التـماسّ**: فهوعبـارة عـن تلاقـى الـذوات بأطرافهـا عـلى وجـه لا يكـون بينهـما بُعـد أصلاً.

وأمّـا **التداخـل**: فهوعبـارة عـن ملاقـاة شـئ بأجمعـه لآخـر بأجمعـه، ويتبعـه كـون كل واحـد مـن المتداخلَـين فى مـكان الآخـر.

وأمّـا **التلاصـق**: فهوعبـارة عـن التـماسّ بـين المتلاقيـين المتلازمـين فى الإنتقـال، لا إنفـكاك لأحدهمـا عـن الآخـر إلاّ قـسراً.

وأمّـا **الواسـطة**: فهوعبـارة عـما يكـون بـين الطرفـين لا يصـل أيَّ مـن أحدهمـا الى الآخـر إلاّ بعـد الوصـول إليـه. وهوعـلى ثلاثـة أقسـام: أحدهـا: الواسـطة فى الإثبـات ، ثانيهـا : الواسـطة فى الثبـوت، وثالثهـا: الواسـطة فى العـروض.

وأمّـا **الواسـطة فى الإثبـات**، وهـى الحـد الأوسـط، لأنـه الواسـطة فى إثبـات الأكـبر للأصغـر أونفيـه عنـه فى ملاحظـة الذهـن والتصديـق، ولأجلـه يقـال لهـا «الواسـطة فى التصديـق» أيضـاً. نحـو: كـون(أ) – مثـلاً – معروضـاً لــ(ب) بالواسـطة – واسـطة الإثبـات – يعنـي أنّ عـروض ب لــ أ نظـريّ وليـس بديهيّـاً.

وأمّـا **الواسـطة فى الثبـوت**: وهـي الواسـطة فى ثبـوت العـارض للمعـروض فى نفـس الأمـر. فيكـون المعـروض – ذوالواسـطة – يثبـت لـه العـارض حقيقيّـة وليـس مجـازاً. وأمّـا الواسـطة: فيحتمـل أن يكـون هوأيضـاً معروضـاً حقيقـةً، كاليـد فى حركة المفتـاح، حيـث اليـد واسـطة فى ثبـوت الحركـة للمفتـاح، وكلاهمـا – المفتـاح واليـد– متحـركان حقيقـةً. ويحتمـل أن يكـون سـفيراً محضـاً كالصبـاغ فى ثبـوت الصبـغ للثـوب. فمعـروض الصبـغ هوالثـوب فقـط. وكـون «أ» معروضـاً لــ «ب» ليـس عرضـاً ذاتيّـاً لــ«أ» بـل هنـاك واسـطة. (لايخفـى أن مرادنـا مـن «العـرض الـذاتيّ»

هناما لايكون بواسطة، والمناطقة فى مبحث الموضوع يعدون ما يكون الواسطة فيه مساوياً للمعروض عرضاً ذاتيّاً أيضاً). ولا ينافى ثبوت هذه الواسطة - الواسطة فى الثبوت - أن يكون عروض العارض للمعروض بديهيّاً. وقد ظهر من الكلام أنَّ الواسطة فى الثبوت تنقسم الى إثنين: الأوّل: ما يكون الواسطة أيضاً متصفاً بالعارض حقيقة. الثاني: ما يكون الواسطة فيه سفيراً محضاً لا يتصف بالعارض.

وأمّا **الواسطة فى العروض**: وهى أن تكون الواسطة هى المعروضة بالحقيقة، ويكون نسبة العارض الى ذي الواسطة بسبب عروض العارض إلى الواسطة، فنسبته إلى ذي الواسطة مجاز. كنسبة الحركة الى عرض الجسم بواسطة ثبوتها للجسم.

وأمّا **الطرف**: فهوعبارة عما يقع إنتهاء الإستحالة فيه أوفى ما قام به عليه.

وأمّا **فرادى**: فأشياء كل واحد منها يختصُّ بما لا وجود له فى الآخر.

وأمّا **معاً**: فهوإشتراك أشياء فى معنى عام لها.

وأمّا **النهاية**: فهو عبارة عما لوفرض الفارض الوقوف عنده لم يجد بعده شيئاً آخر من ذي الطرف؛ كالنقطة للخط والخط للسطح والآن للزمان. فإن وجد ذالك فلا يخفى أنه معنى لانهاية.

وأمّا **العالم**: فهوعبارة عن جميع ما سواى الله تعالى.

وأمّا **الفلك**: فهوعبارة عن جِرْم كريٍّ الشكل غير قابل للكون والفساد محيط بما فى عالم الكون والفساد. وأمّا على رأيّ الإسلاميين: فعبارة عن جرم كريّ محيط بالعناصر.

وأمّا **النار**: فهى عبارة عن جِرم بسيط حارّ يابس.

وأمّا **الهواء**: فهوعبارة عن جرم بسيط حارّ رطب.

وأمّا **التراب**: فهوعبارة عن جرم بسيط بارد يابس.

وأمّا **الماء**: فهوعبارة عن جرم بسيط بارد رطب.

وأمّا **الحرارة**: فهى ما كان من الكيفيات يفرق بين المختلفات ويجمع بين المتشاكلات.

وأمّا **البرودة**: فما كان من الكيفيات ـــــ يجمع بين غير المتشاكلات، ويفرق المتشاكلات.

وأمّا **الرطوبة**: فما كان من الكيفيات مما يسهل قبول الجسم للإنحصار والتشكُّل بشكل غيره، وكذا تركه.

وأمّا **اليبوسة**: فمقابلة للرطوبة

وأمّا **اللطافة**: فقد تطلق بإزاء رِقّة القِوام، وعلى قبول القسمة الى غاية الصغر فى الأجزاء بالإشتراك.

وأمّا **الغِلَظُ**: فمقابل لها فى الطرفين.

وأمّا **اللّزج**: فهوما يسهل تشكله بأيّ شكل، ويعسر تفرُّقه لإمتداده متّصلاً.

وأمّا **الهشُّ**: فعلى مقابلته.

وأمّا **الكون**: فعبارة عن خروج شئ ما من العدم الى الوجود دفعة واحدة لا يسيراً يسيراً.

وأمّا **الفساد**: فهوعبارة عن خروج شئ ما من الوجود الى العدم دفعة واحدة لا يسيراً يسيراً.

وأمّا **المزاج**: فهوعبارة عن كيفية حادثة عن تفاعل بين كيفيات العناصر بعضها عن بعض بإجتماعها وتماسّها.

وأمّا **الإمتزاج**: فهوعبارة عن إجتماع عناصر متفاعلة الكيفيات.

وأمّا **النمو**: فهوعبارة عن زيادة أقطار الجسم، بما يرد عليه من الغذاء ويستحيل شبيهاً به.

وأمّا **الذَبُول**: فمقابل له.

وأمّا **النفس**: فهوعبارة عن كمال لكل جسم طبيعي من شأنه أن يفعل أفعال الحياة. وهذا رسم النفس على وجه تشترك فيه النفس الفلكية والنباتية والحيوانية والإنسانية، إن قلنا: إن ما لكل واحد من الأفلاك من الحركة تتم لا بمعاضدة غيره من الأفلاك له، وإلاّ فالأنفس الفلكية خارجة عنه؛ وإذ ذاك ينحصر الرسم المذكور فى النموّ والتغذّي والولادة فإن قيّد بالإدراك والحركة(الإرادية) كان رسماً للنفس الإنسانية.

وأمّا **الحياة**: فهي عبارة عن مبدأ فى النوع هومصدر الأفعال المختلفة.

وأمّا **الغاذية**: فهي عبارة عن قوة توجب إحالة جسم غير ما هي فيه شبيهاً بما هي فيه؛ ليتم به كمال النشوء فى النمو، وليكون بدل يتحلل منه.

وتخدم هذه القوة الهاضمة: وهى قوة من شأنها أن تذيب الغذاء وتحيله إحالة ما يستعدّ بها للنفوذ فى كل عضو؛ لتفعل فيه الغاذية ما تفعل. وتخدم الهاضمةَ ممسكةٌ: وهى قوة من شأنها إمساك الغذاء لتفعل فيه الهاضمة ما تفعل. وتخدم الممسكةَ جاذبةٌ: وهى قوة من شأنها أن تجذب الغذاء من خارج البدن الى باطنه وإلى جميع الأعضاء والمنافذ. والدافعة خادمة للكل: وهى قوة من شأنها دفع الفضل المستغنى عنه.

وأمّا **النامية**: فهى قوة من شأنها زيادة أقطار جسمها بما أحالته الغاذية شبيهاً به حتى يبلغ كماله من النمو.

وأمّا **المولِّدة**: فهى قوة من شأنها فصل جزء من الجسم الذي هى فيه يمكن أن يكون منه شخص آخر من نوع ما هي له.

وأمّا **القوة اللامسة**: فعبارة عن قوة منبثّة فى كل البدن من شأنها إدراك ما ينفعل عنه البدن من الكيفيات الملموسة بمعنى أنّ الله تعالى يخلق الإدراك فى النفس عند ذالك.

وأمّا حاسّة الذوق: فعبارة عن قوة فى العصبة المنبسطة على السطح الظاهر من اللسان، من شأنها أن تدرك ما يرد عليها من الطعوم بتوسط ما فيه من الرطوبة الغذائية بمعنى أنّ الله تعالى يخلق الإدراك فى النفس عند ذالك.

وأمّا **حاسّة الشَمّ**: فهى عبارة عن قوة مرتبة فى الزائدتين النابتتين فى مقدم الدماغ الشبيهين بحَلَمَتَي الشدي، تدرك بها الروائح بطريق الهواء المتكيّف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم بمعنى أنّ الله تعالى يخلق الإدراك فى النفس عند ذالك.

وأمّـا **السـمع**: فهـى قـوة مودعـة فى العَصـب المفـروش فى مَقْعَـر الصـمَّاخ، تـدرك بهـا الأصـوات بطريـق وصـول الهـواء المتكيَّـف بكيفيـة الصـوت إلى الصـمَّاخ، بمعنـى أنّ الله تعـالى يخلـق الإدراك فى النفـس عنـد ذالـك.

وأمّـا البـصر: فهـى عبـارة عـن قـوة مرتبـة فى العصبـة المجوَّفـة مـن العـين شـأنها إدراك مـا ينطبـع فيهـا مـن صـور أشـباح الأجسـام ذات الألـوان المضيئـة، والمنعكسـة فى الرطوبـة الجَلِيديـة بتوسـط الأجسـام المشـفَّة، أي التـى لا لـون لهـا فـلا تحجـب مـا وراءهـا.

وأمّـا **الحـسُّ المشـترك**، ويسـمّى «فنطاسـيا» أيضـاً: فهـى عبـارة عـن قـوة مرتبـة فى مقـدم التجويـف الأوّل مـن الدمـاغ، مـن شـأنها إدراك مـا يتـأدّي إليهـا مـن الصـور المنطبعـة فى الحـواس الظاهـرة.

وأمّـا المصـوّرة وتسـمّى الخيـال: فعبـارة عـن قـوّة مرتبـة فى مقـدم التجويـف الأوّل مـن الدمـاغ مـن شـأنها أن تحفـظ مـا يتـأدي إليهـا ممـا أدركتـه فنطاسـياً.

وأمّـا **المتخيلـة**، وتسـمّى – إن نسـبت الى الإنسـان – مفكـرة: فعبـارة عـن قـوة مرتبـة فى مقـدم التجويـف الثـاني مـن الدمـاغ، مـن شـأنها الحكـم عـلى مـا فى الخيـال بالإفـتراق والإتفـاق والتركيـب والتحليـل.

وأمّـا **الوهميـة**: فهـى عبـارة عـن قـوة مرتبـة فى مؤخـر التجويـف الثـاني مـن الدماغ مـن شـأنها إدراك المعانـى الغـير المحسوسـة. كالقـوّة التـي تـدرك بهـا الشـاة مـا يوجـب نفرتهـا مـن الذئـب.

وأمّا **الحافظة**: فهي عبارة عن قوة مرتبة في التجويف الآخر من الدماغ من شأنها حفظ ما أدركته الوهمية. وقد تسمّى هذه القوة أيضاً «ذاكرة».

وأمّا **العقل**: فقد يطلق بأحد عشر اعتباراً، منها واحد جوهريٌّ والباقي أعراض:

وأمّا (١)- **العقل الجوهريّ**: فهوعبارة عن ماهية مجرَّدة عن المادَّة وعلائق المادَّة.

وأمّا العرضية: فمنها (٢)- **العقل العملي**، (٣)- **العقل النظريّ**: وهما ما وقعت الإشارة إليه في خواص النفس الإنسانية.

(٤) - ومنها **العقل الهَيُولانيّ**: وهوعبارة عن القوة النظرية حالة عدم حصول الآلة التي بها التوصُّل الى الإدراك، كقوة الطفل بالنسبة إلى معرفة الأشكال الهندسية ونحوها. وقد تسمّى هذه القوة - من هذا الوجه - القوة المطلقة.

(٥) - ومنها **العقل بالملكة**: وهوعبارة عن القوة النظرية حالة حصول آلة التوصُّل الى الإدراك، لكن بالفكرة والرَوِيَّة؛ كحال الصبيّ العارف ببسائط الحروف والدواة والقلم المفتقر حالة الكتابة إلى الفكرة والرَوِيَّة. وقد يسمّى هذا العقل بـ«القوة التمكينية».

(٦) - ومنها **العقل بالفعل**: وهوعبارة عن القوة النظرية التي احتوت على حصول المدركات غير مفتقرة حالة حصولها إلى فكرة وروية؛ كحال المستكمل في الكتابة ونحوها.

(٧) – ومنهـا **العقـل القُـدسيّ**: وهوعبـارة عـن القـوة النظريـة التـي مـن شـأنها تحصيـل المـدركات مـن غـير تعليـم وتعلُّـم؛ كحـال **النبـي صـلى الله تعـالى عليـه وآلـه وسـلم** فـإن عقـل **نبيّنـا الكريـم** فائـق عـلى النـاس كلهـا. كيـف لا وقـد علمـه الرحمـن عزوجـل كـما نطـق عليـه القـرآن الكريـم.

(٨) – ومنهـا **العقـل المسـتفاد**: وهوعبـارة عـن القـوة النظريـة حالـة كونهـا عالمـة ومدركـة؛ كحـال الإنسـان عنـد كتابتـه.

(٩) – وقـد يطلـق العقـل عـلى مـا حصَّلـه الإنسـان بالتجـارُب، ويسـمّى: «العقـل التجريبي».

(١٠) – وعلى صحة الفطرة الأولى.

(١١) – وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان فى أفعاله وأحواله.

وأمّـا **الـرُّوح**: فهوعبـارة عـن جسـم لطيـف بخـاري، منشـؤه القلـب وهومنبـع الحيـاة والنفـس.

وأمّـا **الجوهـر**: فعـلى أصـول الحكـماء – مـا وجـوده لا فى الموضـوع. والمـراد بالموضـوع: المحـل المتقـوم بذاتـه المقـوم لمـا يحـل فيـه. وينقسـم الى بسـيط ومركـب. أمّـا البسـيط: فهوالعقـل والنفـس والمـادة والصـورة

وأمّا **العقل الجوهري والنفس الجوهرية**: فقد سبق تعريفهما.

وأمّا **المادة**: فهى عبارة عن أحد جزئى الجسم، وهومحل الجزء الآخرمنه.

وأمّا **الصورة**: فعبارة عن أحد جزئى الجسم وهوحال فى الجزء الآخر منه.

وأمّا **المركب**: فهوالجسم وهوعبارة عن جوهر قابل للتجزئة فى ثلاث جهات متقاطعة تقاطعاً قائماً.

وأمّا على أصول المتكلمين: فالجوهر عبارة عن المتحيز، وهوينقسم إلى: بسيط ويعبر عنه «بالجوهر الفرد»، وإلى مركب وهوالجسم.

وأمّا **العرض**: فعبارة عن الموجود فى موضوع. وقد ذكرنا سابقاً ما ينقسم إليه من الأجناس:

فأمّا **الكم**: فعبارة عما يفيد التقدير والتجزئة لذاته وهوإمّا أن تشترك أجزاؤه عند حد واحد فإمّا أن يكون فى نفسه غير قارّ أوقارّ. فإن كان غير قارّ فهوالزمان، وقد أشرنا الى رسمه. وإن كان قارّاً فهوالمقدار، وينقسم إلى الخط والسطح والجسم التعليمي.

فأمّا **الخط**: فهوعبارة عن بُعْدٍ قابل للتجزئة فى جهة واحدة فقط.

وأمّا **السطح**: فهوعبارة عن بعد قابل للتجزئة فى جهتين متقاطعتين فقط.

وأمّا **الجسم التعليمي**: فهوعبارة عن بعد قابل للتجزئة فى ثلاث جهات متقاطعة على حد واحد تقاطعاً قائماً.

وأمّا **التقاطع القائم**: فهوأن يحدث فى تقاطع كل بعدين زاوية قائمة.

وأمّا **الزاوية القائمة**: فهى ما يحدث من تقاطع بعدين ليس ميله الى إحدى الجهتين أكثر من الأخرى.

وأمّا **السطح**: فهونهاية الجسم التعليمي، ونهاية السطح الخط، ونهاية الخط النقطة؛ فهى لاتنقسم.

وأمّا ما ليس لأجزائه حد مشترك عنده فهو العدد.

وأمّا **الكيف**: فهوعبارة عن هيئة قارة للجوهر لا يوجب تعلُّقها تعقل أمر خارج عنها وعن حاملها، ولايوجب قسمة ولا نسبة فى أجزائها وأجزاء حاملها. وهي منقسمة الى (١) ما هومختص بالكميات كالشكل والإنحناء والإستقامة، ونحوذالك: (٢) وإلى الفعليات والإنفعاليات: كحرارة النار، وحمرة الخجل، وصفرة الوجل. (٣) وإلى القوة واللاقوة: كقوة الصحَّاح والمرض. (٤) وإلى الحالّ والملكة: فأمّا الحال فكما نخجل ونوجل. وأمّا الملكة: فكالصحة للصحَّاح، ونحو ذالك.

وأمّا **الإضافة**: فهى عبارة عن ماهيتين تعقل كل واحدة لا يتم إلاَّ مع تعقل الأخرى، كالأبوَّة والبُنُوَّة، وذالك.

وأمّا **الأين**: فهي عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى مكانه.

وأمّا **المتى**: فهي عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى زمانه.

وأمّا **المِلْك**: فهى عبارة عما يحصل للجسم بسبب نسبته إلى ماله أولبعضه، ينتقل بإنتقاله كالتختم والتقمص.

وأمّا **الوضع**: فهوعبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها الى البعض الآخر، وإلى مكانه كالتربيع والإنسطاح، وغيره. والمعاني السائرة تجئ فى الشرح عند قول المصنف رحمه الله تعالى: (فإمّا أن تكون ذات وضع...)

وأمّا **الفعل**: فهوعبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب تأثيره فى غيره يسيراً يسيراً. كالتبريد والتسخين. يقال له مقوله «أن يفعل» أيضاً.

وأمّا **الإنفعال**: فهوعبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب تأثره عن غيره يسيراً يسيراً كالتبرُّد والتسخُّن. ويقال له مقولة «أن ينفعل» أيضاً.

وأمّا **المتقابلان**: فهما عبارة عما لا يجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة. وهوينقسم على أربعة أقسام الأوّل: الايجاب والسلب. والثّاني: التضايف. والثالث: عدم وملكة. والرابع: التضاد. وتصويره: أنّ الشيئين إما وجوديان أوعدميّان، والأوّل إمّا أن تعقل وجوده على تعقل الآخر أولا. والأوّل التضايف كالإبوّة والبنوّة والثاني: الإيجاب والسلب. كزيد فرس وزيد لا فرس. وإن كان أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً، فالعدمي إمّا أن يصلح بكونه وجوديّاً أولا، فالأوّل: العدم والملكة. كالعمي مع البصر. والثاني: التضاد كالسواد والبياض.

وأمّا **المتقدم**: فقد يطلق ويراد به المتقدم بالعلية، والمتقدم بالطبع، والمتقدم بالزمان، والمتقدم بالشرف، والمتقدم بالرتبة.

فأمّا **المتقدم بالعلية**: فهوعبارة عما وجود غيره مستفاد من وجوده، ووجوده يتم دون ذالك الغير؛ ولكنّه لا يكون إلاَّ معه فى الوجود، كحركة اليد بالنسبة الى حركة الخاتم.

وأمّا **المتقدم بالطبع**: فما لايتم وجود غيره إلا مع وجوده، ووجوده يتم دون ذالك الغير؛ كالواحد بالنسبة الى الإثنين.

وأمّا **المتقدم بالزمان**: فما بينه وبين غيره فى الوجود إمكان قطع مسافة وهوقبلى كتقدم موسى على عيسى على نبيّنا وعليهما الصلوات والسلام.

وأمّا **المتقدم بالشرف**: فهو أن يكون للسابق زيادة كمال من المسبوق كتقدم أبي بكر على عمر رضي الله عنهما. فهُوَ فِي الْحَقِيقَة الرجحان بالشرف كتقدم **أبي بكر الصّديق** على **عمر الْفَارُوق** رَضِي الله تَعَالَى عَنْهما.

وَاعْلَم سمين ذَهَبُوا إِلَى أَن للتقدم قسما آخر سوى الْخَمْسَة الْمَشْهُورَة وسموه بالتقدم الذاتي وَهُوَ تقدم أَجزَاء الزَّمَان بَعْضهَا على بعض وَالَّذِي اضطرهم على ذَلِك أَنهم رَأَوْا أَن تقدم أَجزَاء الزَّمَان بَعْضهَا على بعض لَا يصدق عَلَيْهِ شَيْء من الْأَقْسَام الْخَمْسَة الْمَذْكُورَة للتقدم.

أما عدم صدق مَا وَرَاء التَّقَدُّم بِالزَّمَانِ فَظَاهر لعدم اجْتِمَاع تِلْكَ الْأَجْزَاء.

وَأما عدم صدق التَّقَدُّم الزماني عَلَيْهِ فَلِأَن مُقْتَضى التَّقَدُّم الزماني أَن يكون الْمُتَقَدّم فِي زمَان سَابق والمتأخر فِي زمَان لَاحق فَلَوكَانَ ذَلِك التَّقَدُّم زمانيا لزم أَن يكون أمس فِي زمَان مُتَقَدم وَالْيَوْم فِي زمَان مُتَأَخّر عَنهُ وننقل الْكَلَام إِلَى ذَيْنك الزمانين فَيلْزم أَن يكون هُنَاكَ أزمنة غير متناهية ينطبق بَعْضهَا على بعض وَأَنه محَال. فَثَبت أَن تقدم بعض أَجزَاء الزَّمَان على بعض لَيْسَ تقدما زمانيا فاحدثوا تقدما بِالذَّاتِ وعرفوه بالتقدم بِلَا وَاسِطَة الزَّمَان بِأَن يكون الْأَمْرَانِ غير مُجْتَمعين وَيكون أَحدهمَا مقدما على الآخر بِغَيْر وَاسِطَة الزَّمَان. فَإِن قيل تقدم بعض أَجزَاء الزَّمَان على بعض آخر أَي تقدم من الْأَقْسَام الْخَمْسَة الْمَذْكُورَة عِنْد الْحُكَمَاء. قُلْنَا تقدم زماني لِأَنَّهُ عِنْد الْحُكَمَاء عبارَة عَن كَون الْمُتَقَدّم قبل الْمُتَأَخر قبلية تَقْتَضِي عدم اجْتِمَاعهمَا والجزء الْمُتَقَدّم من الزَّمَان بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجُزْء الْمُتَأَخر مِنْهُ كَذَلِك فَلَا يلْزم الْمَحْذُور. وَلَيْسَ المُرَاد مِنْهُ أَن يكون كل من الْمُتَقَدّم والمتأخر فِي زمَان على حِدة حَتَّى يلْزم الْمَحْذُور.

وأمّـا **المتقـدم بالرتبـة**: فهوعبـارة عـما كان أقـرب الى مبـدأ محـدود مـن غـيره؛ كتقـدم الإمـام عـلى المأمـوم بالنسـبة الى المحـراب، وعـلى هـذا تكـون أقسـام التأخـر ومعاً.

وأمّا **العُنْصُر**: فهوعبارة عن أصل الشيء وأسّه.

وأمّا **الأُسْطُقُسْ**: فهوعبارة عمّا إليه يحلّل المركب.

وأمّا **الركن**: فقد يراد به الذاتيّ من كلّ شيء.

وأمّا **الصورة**: فقد بيَّناها قبل؛ وهى بمنزلة شكل السرير بالنسبة إلى السرير.

وأمّا **البخت والإتفاق**: فعبارة عن وقوع أمر ما لا عن قصد ولاعن فاعل.

وأمّـا **المثـل والمثـال**: فقـد يعـبر بـه عـن صـورة معقولـة لهـا وجـود مقـارن دائـم غـير متغـير مطابقـةٍ لصـورة المحسـوس الكائـن الفاسـد.

وأمّـا **الأمـور العامـة**: فِهـيَ مَـا لَا تخْتَـص بقسـم مـن أَقسَـام الْمَوْجُـود الَّتِـي هِـيَ الْوَاجِـب والجوهـر وَالْعـرض فإمَّـا أَن يشْـتَمل الْأَقْسَـام الثَّلَاثَـة كالوجـود والوحـدة حَقِيقَـة كَانَـت أَواعتباريـة فَـإِن كل مَوْجُـود وَإِن كَانَ كثـيرا لَـهُ وحـدة مَـا بِاعْتِبَـار وكالماهيـة والتشـخص عِنْـد الْقَائِـل بِـأَن الْوَاجِـب تَعَـالَى لَـهُ مَاهِيَّـة مغائـرة لوُجُـوده وتشـخص مغائـر لماهيتـه أَويشْـتَمل الِاثْنَـيْنِ مِنْهَـا كالإمـكان الْخَـاص والحـدوث وَالْوُجُـوب بِالْغَـيْر وَالْكَثْـرَة والمعلوليـة والقـدم مـن الأمـور العامـة فَإِنَّهَـا مُشْـتَركَة بَـين الْجَوْهَـر وَالْعـرض فعـلى هَـذَا لَا يكـون الْعَـدَم والامتنـاع وَالْوُجُـوب ويكـون البحـث عنهـا عـلى سـبيل التبعيـة. والتفاصيـل فى «**شرح المواقـف**».

وأمّـا **الأمـور الإعتباريـة**: فهـى عنـد المتكلمـين والحكـماء تطلـق عـلى الأمـور التـي لا وجـود لهـا في الخـارج، وقـد تطلـق بمعنـى الفرضيـات. ثـم إنّهـم ذكـروا لمعرفـة

الأمـور الاعتباريـة بالمعنـى الأول قاعدتـين: إحداهمـا كل مـا تكـرّر مفهومـه أي يتصـف أيّ شـخص يفـرض منـه بمفهومـه فهواعتبـاري. أعنـي كل مفهـوم جنسـا كان أونوعـا عاليـا أوسـافلا يكـون بحيـث إذا فـرض منـه أيّ فـرد كان موجـودا وجـب أن يتصـف ذلـك الفـرد بذلـك المفهـوم حتـى يوجـد فيـه ذلـك المفهـوم مرتـين، مـرة عـلى أنـه حقيقتـه أي تمـام ماهيـة ذلـك الفـرد محمـول عليـه مواطـأة ومـرة عـلى أنـه صفـة قائمـة بـه أي محمـول عليـه اشـتقاقا فإنـه يجـب أن يكـون اعتباريـا لا وجـود لـه في الخـارج وإلّا لـزم التسلسـل في الأمـور الخارجيـة المترتبـة الموجـودة معـا. قيـل المـراد مطلـق الحمـل اشـتقاقا كان أومواطـأة لأن مفهومـي الموجـود والوجـود كلاهمـا يتكـرر أن أحدهمـا يصـدق عـلى الأفـراد اشـتقاقا والآخرمواطـأة الثانيـة كل مـا لا يجـب مـن الصفـات تأخـره عـن الوجـود أي وجـود الموصـوف فهواعتبـاري كالوجـود فإنـه عـلى تقديـر زيادتـه يجـب أن يكـون مـن المعقـولات الثانيـة إذ لا يجـب أن يكـون ثبوتهـا للماهيـة متأخـرا عـن وجودهـا بـل يمتنـع ذلـك، وكـذا الحـال في الحـدوث والذاتيـة والعرضيـة وأمثالهـا فإنهـا صفـات لا يجـب تأخرهـا عـن وجـود موصوفاتهـا في الخـارج، فيجـب أن تكـون اعتباريـة، وإلّا لجـاز اتصـاف الماهيـة حـال عدمهـا في الخـارج بصفـة موجـودة فيـه، وأنـه محـال بالـضرورة، كـذا في «**شرح المواقـف**» وحاشـيته للمـلا عبـد الحكيـم السـيالكوتي ومـير زاهـد الهـروي في المرصـد الثالـث مـن موقـف الأمـور العامّـة.

أمّـا **الموجـود الخارجـيّ**: فهومَـا كَانَ الْخَـارِج ظرفـا لوُجُـوده كزيـد وَعَمْـرو. والوجـود لَيْسَ مَوْجُـودا خارجيـا إِذْ لَيْسَ للوجـود وجـود حَتَّـى يكـون الْخَـارِج ظرفـا لوُجُـود الْوُجُـود. فالوجـود أَمـر خارجـي وَهُـوَ مَـا يكـون الْخَـارِج ظرفـا لذاتـه. وَلَا شـكّ أَن الْخَـارِج ظـرف لـذات الْوُجُـود وَذَات زيـد مَوْجُـود خارجـي فَافْهَـم واحفـظ.

. والوجـود الْخَارِجِـي قِسْـمَانِ: وجـود بِنَفسِـهِ وَهُـوَ الْمَأْخُـوذ فِي الْمُمْتَنـع وَالْوَاجِـب وَوُجُـود بتوسـط الذِّهْـن كَالْعلـم. قيـل وَمـن هَـا هُنَـا ينْدَفـع مغالطـة أَن الْحَاصِـل فِي الذِّهْـن ماهيـات الْأَشْـيَاء وَالْعلـم مَوْجُـود خارجـي فيتعـدد الْوَاجِـب وَأمكـن الْمُمْتَنـع. وَلَا يخفـى عـلى المتنبـه أَنـه تَعَـالَى لَا مَاهِيَّـة لَـهُ - وَإِن سـلم فحصولهـا فِي الذِّهْـن مَمْنُـوع والممتنـع مَعْـدُوم - وَأَنـت تعلـم أَنـه لَا مَاهِيَّـة للإعـدام.

والموجـود فى نفـس الأمـر: فاعْلَـم أَن معنـى كَـون الـشَّيْء مَوْجُـودا فِي نفـس الْأَمـر أَنـه مَوْجُـود فِي نَفسـه فَالْأَمْـر هُـوَ الـشَّيْء. ومحصلـه أَن وجـوده لَيْـسَ مُتَعَلقـا بِفَـرْض فـارض وَاعْتِبَـار مُعْتَـبر مثـلا الْمُلَازمَـة بَين طُلُـوع الشَّـمْس وَوُجُـود النَّهَـار متحققة قطعا فِي ذَاتهَـا سَـوَاء وجـد فـارض أَولم يُوجـد وَسَـوَاء فَرضهَـا أَولم يفرضهـا. وَمعنـى الْوَاقِـع وَنَفـس الْأَمـر فِي الْوَاقِـع وَالْمَوْجُـود فِي نفـس الْأَمـر أَعـم مـن الْمَوْجُـود فِي الْخَـارِج مُطلقًـا فَـكل مَوْجُـود فِي الْخَـارِج يكـون مَوْجُـودا فِي نفـس الْأَمـر بِـلَا عكـس كلي وأعـم مـن الْمَوْجُـود فِي الذِّهْـن مـن وَجـه لاجتماعهـا فِي زوجيـة الْأَرْبَـع المتصـورة فَإِنَّهَا مَوْجُـودَة فِي نفـس الْأَمـر وَفِي الذِّهْـن أَيْضـا. وافـتراق الأول عَـن الثَّـانِي فِي الْحَقَائِـق الْغَـيْر المتصـورة. وافـتراق الثَّـانِي عَـن الأول فِي الكـواذب المتصـورة كزوجيـة الْخَمْسَـة فَإِنَّهَـا مَوْجُـودَة فِي الذِّهْـن لَا فِي نفـس الْأَمـر - وَذهـب الشَّـيْخ الرئيـس إِلَى أَن كل مَوْجُـود فِي الذِّهْـن حَقِيقَة مَوْجُـود فِي نفـس الْأَمـر فَـمَا قَالُـوا إِن الْمَوْجُـود فِي نفـس الْأَمـر أَعـم مـن وَجـه مـن الْمَوْجُـود لَا فِي نفس الْأَمـر. تَأْوِيلـه أَن الكـواذب كَالْعلـم بزوجيـة الثَّلَاثَـة مثـلا لما كَانَ تحققهـا بالاخـتراع الْمَحْـض لم تكـن مَوْجُـودَة فِي نفـس الْأَمـر مَـعَ قطـع النّظـر عَـن ذَلِـك الاخـتراع بِخِـلَاف الصـوادق لوُجُـود منشـأ انتزاعهـا مَـعَ قطـع النّظـر عَـن الاخـتراع.

وأمّـا **الموجـود فى الذهـن**: فهوالـذى لا يترتـب آثـار الأشـياء عليـه وهوالوجـود الـذي الملقـب بـالظِلّيّ. كثـير مـن المسـائل العلميـة موقـوف عـلى الوجـود الذهنـيّ. .

فنريد أن نحققه: . فنقول: والمشهور أنّ عامّة المتكلمين ينكرونه. ولايخفى عليه أن المراد من إنكارهم به وجود الأشياء بأنفسها لا شبحها... وإلا إنكار إرتسام المفاهيم فى الأذهان لايتصوّر عن العقلاء فضلاً عن أساطين العرفان والعُلا. كما فى «**أنوار المنَّان فى توحيد القرآن**» للشيخ المدقق الإمام أحمد رضا القادري الهنديّ رحمه الله تعالى القوي. ولكن الحكماء والمحققين من المتكلمين يقولون به.

فقال الحكماء: إنّ للأشياء وجوداً يترتب عليه آثارُها وبه تصدر عنها أحكامها وهوالوجود الخارجيّ المسمّى «بالأصيليّ». ولها وجود آخر لايترتب آثار مخصوصة. مثل الحرارة والإحراق وطلب العلوّ. وأحكام كالجواهرية وقبول الأبعاد وغيرهما وجود ليس بمصدر لآثارها ولامظهر لأحكامها. فالوجود الذى يظهر منه تلك الأحكام. ويصدر عنه تلك الآثار يسمّى «وجوداً عينيّاً».

والنحو الثانى من وجودها يسمّى «وجوداً ذهنيّاً»؛ لأنه ليس مصدراً لآثار النار، ولامظهرا لأحكامها. وإنّما هومصدر لآثار الصورة. ومظهر لأحكامها فهو وجود ظليّ للنار ووجود عينيّ أصيليّ للصورة. وهذا التقسيم على مسلك المشّائين. وكثيراً مّا يقسم الوجود الى الوجود الخارجيّ البديهي التصورُ لا ينكره أحدٌ. والى الوجود الذهنيّ المختلف فيه. هذا التقسيم ينطبق على كلا المسلكين سواء كان حصول الأشياء بأشباحها أوبأمثالها والوجود الذهني على ذالك المذهب بديهيّ لايحتاج الى الإستدلال كما لايخفى على أهل العرفان والكمال. لقد قال إمام الحكماء والمتكلمين العلامة فضل حق الخيرآبادي قدس سره الأيادي فى «**رسالة العلم والمعلوم**»: «إنّا إذا نراجع الى الوجدان، نجد صورَ الأشياء مرتسمةً فى ألواح الأذهان، وأمّا عامة المتكلمين يجحدون بها. واستيقنتها أنفسهم أفليسوا يتصورون الأشياء التى لاخلاق لها من الوجود فى الأعيان؟. كالكلية

والجزئية والفوقية والتحتية وسائر النسب والإضافات، ثم ما بالهم يتفكرون فى حركاتهم الإرادية فإنهم يكادون يتصورون لها غايات قبل وجود تلك الغايات لوكانويعقلون!، وأيضاً أ فلا يرون أنّ الحُموضة إذا خطرت بالخاطر إمتلأ الفم ريقاً. وهل هذا إلا لوجود صورة الحموضة فى الذهن». واستدل على ذالك الوجود مع أنّه بديهيّ بالدلائل.

منها: والمشهور أن العلم الصفة ذات الإضافة، فلا بد لها من متعلق والظاهر أن متعلق تلك الإضافة قائم بالذهن. وأنت تعلم أنه قد لاتوجد المعلومات مثل الممتنع بالذات فيلزم على تقدير إنكار الوجود أن العلم يتعلق بالمعدوم!. وذالك باطل محض.

منها: إن الأشياء التى ليس لها حِظٌّ من الوجود، تثبت الأحكام الإيجابية لها. وأنت عارف غاية العرفان أن ثبوت الأحكام موقوف على ثبوت المحكوم عليه أومثبت له. ولكن ليس لها وجود فى الخارج فلا بد أن يكون فى الذهن. هو المطلوب. وفيه تفصيل فارجع الى «**رسالة العلم والمعلوم**» للمحقق الأجميري الخيرآبادي، «**الجواهر الغالية فى الحكمة المتعالية**» للفاضل عبد الحق ابن فضل حق الخيرآبادي، «**شرح المواقف**» للسيد السند قدس سره.

وأمّا **التلازم**: فهوعبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين والاستلزام عن عدمه من جانب واحد، وعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما كذا قال السّيّد السّند في «**حاشية شرح المطالع**».

وأمّا **المساوقة**: عبارة عن التلازم بين الشيئين بحيث لا يتخلَّفُ أحدهما الآخر.

وأمّا **برهان التضايف**: فهوانه لولم ينته سلسله العلل والمعلولات إلى عله محضه لا يكون معلولا لشئ لزم عدم تكافؤ المتضائفين لكن التالي باطل فكذا المقدم أونقول لوكان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى عله محضه لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هوان معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد أحدهما في العقل أوفي الخارج وجد الاخر وإذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضه وكل مما فوقه علي عليه ومعلولية فلولم ينته السلسلة إلى ما يشتمل علي عليه محضه لزم في الوجود معلولية بلا عليه فان قيل المكافي لمعلولية المعلول المحض عليه المعلول الذي فوقه بلا وسط لاعليه العلة المحضة. قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون بإزاء كل معلولية عليه وهذا يقتضى ثبوت العلة المحضة . كما فى «**الأسفار الأربعة**» للملاّ صدرا.

وأمّا **المعيّة الذاتيّة**: فاعلم أن للمعية الذاتيّة فردين الْمَعِيَّة بالطبع – والمعية بالعلية – وَفسّر صَاحب المحاكمات. الأولى: بالشيئين الَّذين لَا يكون بَينهمَا احْتِيَاج أصلا. وَالثَّانِيَة: بالشيئين اللَّذين لَا يكون أَحدهمَا عِلّة مُسْتَقلَّة للْآخر سَوَاء كَانَ بَينهمَا احْتِيَاج أم لَا. وَفسّر السَّيِّد السَّنَد الشريف الشريف قدس سره فِي «**الْحَوَاشِي على الشَّرْح الْقَدِيم للتجريد**». الأولى: بالعلتين الناقصتين لمعلول وَاحِد أَوالمعلولين لعِلَّة نَاقِصَة – وَالثَّانِيَة: بالعلتين المستقلتين لمعلول وَاحِد بالنوع. أَوالمعلولين لعِلَّة وَاحِدَة مُسْتَقلَّة بِمَعْنى أَن يكون ذَات الْعلَّة وَاحِدَة. إِذْ الْوَاحِد من حَيْثُ إِنَّه وَاحِد لَا يصدر عَنهُ اثْنَان.

وأمّا **التسلسل** مطلقا: فهوترتّب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين. وأمّا التسلسل المستحيل عندهم فترتب أمور غير متناهية مجتمعة في

الوجود. وبالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الأمور الغير المتناهية في الوجود والترتيب بينها إمّا وضعا أوطبعا. وعند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين، بل كلّ ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل ويؤيّده ما وقع في «**شرح حكمة العين**» أقسام التسلسل أربعة، لأنه إمّا أن لا تكون أجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود أوتكون، والأوّل هو التسلسل في الحوادث، والثاني إمّا أن يكون بين تلك الأجزاء ترتّب طبيعي وهوكالتسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا، أووضعي وهو التسلسل في الأجسام، أولم يكن بينها ترتّب وهو التسلسل في النفوس البشرية. والأقسام بأسرها باطلة عند المتكلّمين دون الأول، والرابع عند الحكماء انتهى.

وأمّا **الدور**: فهو عِنْد أَرْبَاب الْمَعْقُول توقف كل وَاحِد من الشَّيْئَيْنِ على الآخر وَيلْزمهُ توقف الشَّيْء على مَا يتَوَقَّف عَلَيْهِ كَمَا هُوَ الْمَشْهُور بَين الْعلمَاء فَهَذَا تَعْرِيف بِاللَّازِم وَإِنَّمَا اخْتَارُوا تَعْرِيفه بِاللَّازِم لأَنهم إِنَّمَا احتاجوا إِلَى تَعْرِيفه لإِثْبَات تقدم الشَّيْء على نَفسه فِيمَا هم فِيهِ. وَهَذَا التَّعْرِيف الرسمي أظهر استلزاما لذَلِك التَّقَدُّم الْبَاطِل الَّذِي احتاجوا فِي إِثْبَات مطالبهم إِلَى ذَلِك الْإِثْبَات بِأَنَّهُ لَو لم يكن الْمُدَّعِي ثَابتا لثبت نقيضه لَكِن النقيض بَاطِل لِأَن الْمُدَّعِي ثَابت فثبوت الْمُدَّعِي مَوْقُوف على بطلَان نقيضه الْمَوْقُوف على ثُبُوت الْمُدَّعِي فَيلْزم الدور هُوَ بَاطِل لاستلزامه ذَلِك التَّقَدُّم الْبَاطِل.

وأمّا **أمّهات المطالب**: فهي ثَلَاثَة: الْأُمَّهَات جمع الْأُم الَّتِي هِيَ الأَصْل وَالْولد رَاجع إِلَيْهِ. والمطالب جمع مطلب ظرف. أَومصدر ميمي إِمَّا بِمَعْنى اسْم الْمَفْعُول فَمَعْنى مطلب - مَا - وَهل وَلم الْمَطْلُوب بهَا. وَلِهَذَا يُطلق على الْمَطْلُوب تصوريا

كَانَ أَوتصديقيا. أَوبِمَعْنى اسْم الْفَاعِل وَلِهَذَا يُطلق مجَازًا عقليا على الْكَلِمَة الَّتِي يطْلب بهَا التَّصَوُّر أَوالتَّصْدِيق كَمَا يفهم من الشريفية فِي المناظرة. وَإِنَّمَا قُلْنَا مجَازًا عقليا لِأَن الْمجَاز الْعقلِيّ كَمَا يجْرِي فِي الْإِسْنَاد التَّام كَذَلِك يجْرِي فِي غَيره على مَا هُوَ التَّحْقِيق. قَوْله يجْرِي فِي غَيره أَي غير الْإِسْنَاد التَّام كَمَا فِي النّسَب الْغَيْر الإسنادية. وَيفهم من بعض شُرُوح سلم الْعُلُوم إِن الْكَلِمَة الَّتِي يطْلب بواسطتها التَّصَوُّر أَوالتَّصْدِيق يُسمى مطلبا بِالْكَسْرِ وَإِضَافَة الْمطلب إِلَى مَا - وَهل - وَغَيرهمَا بَيَانِيَّة إِذا كَانَ بِمَعْنى الطَّالِب أَواسْم الْآلَة. وَعَلَيْك أَن تعلم أَن كسر الْمِيم غلط خلاف الرِّوَايَة عَن الْجُمْهُور كَمَا نَص عَلَيْهِ الْفَاضِل الكجراتي نور الدّين الأحمد آبادي فِي «شرح التَّهْذِيب». وَتَحْقِيق الْمقَام أَن المطالب كَثِيرَة وَالْأُصُول مِنْهَا ثَلَاثَة والبواقي ترجع إِلَيْهَا. وَقَالَ بَعضهم أَرْبَعَة والبواقي رَاجِعَة إِلَيْهَا. وَالشَّيْخ الرئيس ذكر أَن المطالب كَثِيرَة مِنْهَا مطلب - أَيْن - وَكَيف - وأنى - وأيان - إِلَى غير ذَلِك. وَمَعَ قطع النّظر عَن الشَّيْخ أَقُول إِن كل وَاحِد من المقولات التسع يَقع مطلبا نعم إِن بَعْضهَا كالفعل والانفعال لَيْسَ اللَّفْظ الْمَخْصُوص مَوْضُوعا لَهما وأدوات الطّلب - مَا - وَمن - وَهل - وَلم - وَأَيْنَ - وَمَتى - وَأي - وإيان - وَكَيف. وَأُمَّهَات المطالب مطلب مَا - ومطلب هَل - ومطلب لم - وَمن قَالَ إِنَّهَا أَرْبَعَة قَالَ هَذِه الثَّلَاثَة وَالرَّابِع مطلب أَي.

وتفصيل هَذَا الْمقَام وتنقيح هَذَا المرام يَقْتَضِي شرحا وبسطا فِي الْكَلَام. فَاعْلَم أَن كلمة مَا على ضَرْبَيْنِ شارحة وحقيقية. أما الشارحة فَهِيَ الَّتِي يطْلب بهَا تصور مَفْهُوم الِاسْم وَهُوَ تصور الشَّيْء بِحَسب مَفْهُومه مَعَ عدم الْعلم بِوُجُودِهِ فِي الْخَارِج كَمَا قيل. أَولوُجُوده النَّفس الأمري كَمَا هُوَ الْحق فَهَذَا التَّصَوُّر مطلب مَا وَهُوَ أَي التَّصَوُّر الْمَطْلُوب بِكَلِمَة مَا إِمَّا تصور يحصل ابْتِدَاء أَوالْتِفَات يحصل

ثَانِيًا وَالْأول مفَاد التَّعْرِيف الاسمي وَالثَّانِي مفَاد التَّعْرِيف اللَّفْظِيّ. وَالْفرق بَينه وَبَين الْبَحْث اللّغَوِيّ فِي التَّعْرِيف اللَّفْظِيّ إِن شَاءَ الله تَعَالَى. وَإِنَّمَا سميت شارحة لطلبها شرح مَفْهُوم الِاسْم.

وَأما الْحَقِيقِيَّة فَهِيَ الَّتِي يطْلب بهَا تصور الْمَاهِيّة الَّتِي علم وجودهَا النَّفس الأمري وَلِهَذَا صَرَّحُوا بِأَنَّهُ قد يتحد التَّعْرِيف بِحَسب الِاسْم وبحسب الْحَقِيقَة إِلَّا أَنه قبل الْعلم بِوُجُود الْمُعَرّف يكون بِحَسب الِاسْم وَبعد الْعلم بِوُجُودِهِ بِحَسب الْحَقِيقَة فالحيوان النَّاطِق قبل الْعلم بِوُجُود الْإِنْسَان تَعْرِيف بِحَسب الِاسْم وَبعد الْعلم بِوُجُودِهِ بِحَسب الْحَقِيقَة. فمطلب مَا الْحَقِيقِيَّة هُوَ تصور الشَّيْء الَّذِي علم وجوده. فالمعدومات كلهَا والموجودات الَّتِي لم يعلم وجودهَا تصلح أَن تكون مطلب مَا الشارحة دون الْحَقِيقِيَّة. وَإِنَّمَا سميت حَقِيقِيَّة لطلبها الْأَمر الْمَوْجُود وَهُوَ الْحَقِيقَة. وَالشَّيْء بِاعْتِبَار وجوده وثبوته يُسمى حَقِيقَة. وَبِاعْتِبَار أَنه وَقع فِي جَوَاب سُؤال مَا هُوَ وجد أولم يُوجد مَاهِيَّة. وَقد يطلقان بِمَعْنى وَاحِدًا أَعنِي مَا بِهِ الشَّيْء هُوَ هُوَ.

وَاعْلَم أَن الزَّاهِد قَالَ فِي حَوَاشِيه على الرسَالَة المعمولة فِي التَّصَوُّر والتصديق أَن التَّصَوُّر الْحَقِيقِيّ هُوَ تصور الشَّيْء الَّذِي كَانَ وجوده النَّفس الأمري مُصدقا بِهِ والطالب لَهُ مَا الْحَقِيقِيَّة فَيجب أَن يكون ذَلِك التَّصَوُّر مُتَأَخِّرًا عَن التَّصْدِيق بِوُجُود المتصور وَلِهَذَا قَالُوا مطلب مَا البسيطة مُقَدّمَة على طلب مَا الْحَقِيقِيَّة. وَقد سبق إِلَى بعض الأذهان أَن الْمُرَاد بالوجود هَا هُنَا الْوُجُود الْخَارِجِي. وَالْحق على مَا صرح بِهِ بعض الآجلة من الْمُتَأَخِّرين أَنه الْوُجُود بِحَسب نفس الْأَمر مُطلقًا كَيفَ وَالْحُدُود والرسوم الْحَقِيقِيَّة لَيست مُخْتَصَّة بالموجود أَي الخارجية إِذا النّظر الْحكمِي لَيْسَ مَقْصُودا فِيهَا انْتهى.

ومطلب مَا الْحَقِيقِيَّة يَنْقَسِم إِلَى حُدُود حَقِيقِيَّة ورسوم حَقِيقِيَّة لِأَنَّهُ إِن كَانَ تصور الشَّيْء الَّذِي علم وجوده بالذاتيات فحد حَقِيقِيّ وَإِلَّا فرسم حَقِيقِيّ فَإِن قيل كَيفَ يَصح وُقُوع الرسوم فِي جَوَاب مَا الْحَقِيقِيَّة وَالْمَشْهُور أَنهم أَجمعُوا على انحصار جَوَاب مَا فِي الْحَد وَالْجِنْس وَالنَّوْع قُلْنَا لأرباب الْمَعْقُول فِي جَوَاب كلمة مَا اصطلاحان بِحَسب بَابَيْنِ وَرُبمَا يخْتَلف الِاصْطِلَاح بِحَسب الْبَابَيْنِ. أَلا ترى أَن لفظ الذاتي فِي بَاب ايساغوجي بِمَعْنى مَا لَيْسَ بِخَارِج سَوَاء كَانَ جُزْء الْمَاهِيّة كالجنس والفصل أَوتَمام الْمَاهِيّة كالنوع.

وَفِي بَاب مَوْضُوع الْعلم بِمَعْنى مَا يلْحق الشَّيْء لذاته أَولأمر يُسَاوِيه كَذَلِك كلمة مَا فِي بَاب ايساغوجي منحصرة فِي طلب الْجِنْس والفصل وَالنَّوْع. وَفِي بَاب مُطلق الْحَقِيقِيَّة الْمَوْجُودَة لطلب تصور الشَّيْء الَّذِي علم وجوده سَوَاء كَانَ ذَلِك التَّصَوُّر بالذاتيات كلهَا أَوبَعْضهَا أَوبالعرضيات أَوبالمركب مِنْهُمَا. وَقيل إِن وَضعهَا وَإِن كَانَ لطلب الذاتيات لَكِن الرَّسْم يَقع فِي جوابها اضطرارا أَوتوسعا أَي تسامحا ومجازا أما الثَّانِي فَظَاهر غير مُحْتَاج إِلَى الشَّرْط.

وَأما الأول فحين اضطرار الْمُجيب وعجزه عَن الْجَواب إِمَّا لعدم الْعلم بالذاتيات أَولِأَنَّهُ لَا يكون ثمَّة ذاتيات كالواجب تَعَالَى وَلِهَذَا أجَاب مُوسَى [عَلَيْهِ السَّلَام] بالرسم حِين سَأَلَ فِرْعَوْن بِمَا هُوَ وَإِلَى هَذَا الْجَواب أُشير فِي شرح الإشارات وَاخْتَارَهُ جلال الْعلمَاء فِي الْحَاشِيَة الْقَدِيمَة. وَحَاصِل الْجَواب أَن مَا الشارحة والحقيقية يَقع فِي جوابها الرَّسْم والتعريف اللَّفْظِيّ على سَبِيل التسامح أَوالِاضْطِرَار. وَإِمَّا بِحَسب الْوَضع والاصطلاح فَلَا يَقع فِي جوابهما إِلَّا الْحَد التَّام بِحَسب الِاسْم أَوبِحَسب الْحَقِيقَة وَاعْترض عَلَيْهِ ملا مرزاجان رَحمَه الله وَحَاصِل اعتراضه أَنا لَا نسلم أَن الرَّسْم يَقع فِي جوابها تسامحا أَواضطرارا والسندان التَّعْرِيف

لاسمي تَعْرِيف اصطلاحي إِذْ مَعْلُوم أَنه لَيْسَ وَظِيفَة اللُّغَة وَلَا بُد لَهُ من آلَة يطْلب بهَا وَلَيْسَ بَين كَلِمَات الِاسْتِفْهَام مَا يصلح لَهُ سوى كلمة مَا فَيَنْبَغِي أَن يجوز وُقُوع الرَّسْم فِي جَوَاب مَا هُوَ اصْطِلَاحا أَيْضا وَيَنْبَغِي أَن يكون ذَلِك شَائِعا متعارفا لَا على التسامح والاضطرار وَأما هَل فَهِيَ أَيْضا على ضَرْبَيْنِ بسيطة ومركبة وَأما هَل البسيطة فيطلب التَّصْدِيق بِوُجُود شَيْء فِي نَفسه وَذَلِكَ التَّصْدِيق مطلب هَل البسيطة وَإِنَّمَا تسمى بسيطة لطلبها تَصْدِيقًا بسيطا فَوق التصديقات.

وَأما هَل المركبة فَهِيَ لطلب التَّصْدِيق بِوُجُود شَيْء على صفة أَي يطْلب بهَا التَّصْدِيق بِوُجُود صفة لشَيْء ومطلب هَل المركبة هُوَ هَذَا التَّصْدِيق الْمَذْكُور وَإِنَّمَا سميت مركبة لطلبها وإفادتها تَصْدِيقًا مركبا لِأَن التَّصْدِيق بِثُبُوت شَيْء لشَيْء متفرع على ثُبُوت الْمُثبت لَهُ فيتضمن تَصْدِيقًا آخر وَهُوَ التَّصْدِيق بالوجود السَّابِق عَلَيْهِ.

وَبَعض الْمُتَأَخِّرين قسموا (هَل) إِلَى ثَلَاثَة أَقسَام بِأَن جعلُوا البسيطة على ضَرْبَيْنِ أَحدهمَا هَل الَّتِي يطْلب بهَا التَّصْدِيق بفعلية الشَّيْء وإمكانه فِي نَفسه وَتسَمى أبسط وَالثَّانِي مَا ذكر أَعنِي هَل الَّتِي يطْلب بهَا التَّصْدِيق بِوُجُود الشَّيْء فِي نَفسه وَتسَمى بسيطة لما مر.

فَالْأول سُؤال عَن الشَّيْء بِحَسب الْمرتبَة الْمُتَقَدّمَة على مرتبَة الْوُجُود أَي مرتبَة الْمَاهِيّة من حَيْثُ هِيَ هِيَ.

وَالثَّانِي سُؤال عَن الشَّيْء بِحَسب مرتبَة الْوُجُود وَلما صَار (هَل) على ثَلَاثَة أَقسَام يكون مطالبها أَيْضا ثَلَاثَة وَاعْترض عَلَيْهِم بِأَن مَا اخترعوا إِمَّا تَصْدِيق بقوام الْمَاهِيّة وتقررها من حَيْثُ هِيَ فَذَلِك التَّصْدِيق لَا يجوز أَن يطْلب ضَرُورَة أَن

حمل الشَّيْء على نَفسه إِمَّا مُمْتَنع أَوغير مُفِيد كَمَا تقرر وَإِمَّا تصور مُتَعَلق بِهِ فَهُوَ من أَقسَام مطلب مَا الشارحة.

وَالْجَوَاب أَن المُرَاد بِالْأولِ التَّصْدِيق بِإِمْكَان الْمَاهِيّة أَووُجُوبهَا فِي نَفسهَا وَهَذِه الْمرتبَة مُقَدّمَة على مرتبَة التَّصْدِيق لوجودها لِأَن مرتبَة الْإِمْكَان وَالْوُجُوب مُقَدّمَة على مرتبَة الْوُجُود فِي نَفسه.

وَالْفرق بَين التصديقين كالفرق بَين الْفرق والقدم. وتوضيح الْجَواب وَحَاصِل مَا اخترعوا أَن مرتبَة التقرر والإمكان الَّتِي هِيَ مُتَقَدّمَة على الموجودية قد تكون مَجْهُولَة كقوام مَاهِيَّة العنقاء مثلا. وَقد يكون مَعْلُوم الِامْتِنَاع كاجتماع النقيضين وَشريك الْبَارِي تَعَالَى عَنهُ علوا كَبِيرا. وَقد يكون مَعْلُوم التَّحْقِيق كَمَا ترى فِي الْمَاهِيّة الْمَوْجُودَة فَإِذا كَانَت الْمَاهِيّة مَجْهُول القوام والتقرر يَصح السُّؤَال عَن أصل قوامها بِأَن يُقَال هَل الْعقل أَي هَل مَاهِيَّة متقررة هِيَ الْعقل وَالْجَوَاب نعم وَلَا يُجَاب مثله فِي اجْتِمَاع النقيضين مثلا وَإِن صَحَّ أَن يُقَال فِيهِ أَنه اجْتِمَاع النقيضين بِأَن يقْصد بِهِ أَنه عنوان حَقِيقَة الْمَوْضُوع كَمَا هُوَ شَأْن حمل الشَّيْء على نَفسه فَبين السُّؤَال عَن أصل القوام والتقرر وَبَين هَذَا الْحمل بون بعيد.

وخلاصة مَا ذكرنَا أَن الْمَاهِيّة الممكنة قبل التقرر والفعلية أَي فِي حد الْإِمْكَان مَاهِيَّة تقديرية وتخمينية حَتَّى إِذا تقررت بإفاضة الْجَاعِل إِيَّاهَا كَانَ ذَلِك التخمين مطابقا للتحقيق هَذَا على تَقْدِير الْجعل الْبَسِيط.

وَالْفرق بَين الْمَاهِيّة الممكنة وَبَين المستحيلات أَن المفهومات الممكنة إِذا لوحظت حكم الْعقل بِصِحَّة تقررها وقوامها بِخِلَاف الْمُقدر من المستحيلات الْعَقْلِيَّة فَإِذا

قيل هَل الْمَاهِيّة الْمَفْرُوضَة الَّتِي هِيَ الْعقل بِحَسب التَّقْدِير والتخمين متجوهرة وَاقعَة فِي نَفسهَا فَالْجَوَاب نعم. فَإِذا سُئِلَ مثله فِي اجْتِمَاع النقيضين فَالْجَوَاب لَا.

فَالْجَوَاب فِي الهل الأبسط هُوَ التَّصْدِيق بقوامها وتقررها فِي نَفسهَا وتصور الشَّيْء الَّذِي علم قوامه فعليته مطلب (مَا) الْحَقِيقِيَّة وَأما مطلب (مَا) الشارحة فَهُوَ تصور الشَّيْء بِحَسب مَفْهُومه الْمَفْرُوض بِحَسب التخمين. فَالْفرق بَين هَذِه المطالب أجلى وَأظْهر. وَلَا يَنْبَغِي أَن يفهم من قَوْلنَا فِي الهل الأبسط الْإِنْسَان متجوهر أَنه قصد بِهِ ثُبُوت الْجَوْهَر لَهُ بل إِنَّمَا يقْصد بِهِ إِعْطَاء التَّصْدِيق بِنَفس تجوهر الْمَاهِيّة. وإيراد الْمَحْمُول إِنَّمَا هُوَ للضَّرُورَة الْعَقْلِيَّة فاعتبار الْمَحْمُول فِي المركبة بِالْقَصْدِ الأول وَفِي الْبَسِيط من حَيْثُ إِن طبيعة العقد لَا يسع مَا قصد إِعْطَاؤُهُ إِلَّا بذلك الِاعْتِبَار. لَا يُقَال اعْتِبَار التقرر والموجودية متلازمان فَمَا الْحَاجة إِلَى اعْتِبَار التقرر مَعَ اعْتِبَار الموجودية. لأَنا نقُول وَإِن كَانَ كَذَلِك لَكِن لَا يَنْبَغِي أَن لَا يهمل فصل أحد المرتبتين عَن الْأُخْرَى فِي الْأَحْكَام مَعَ أَنه حق بِالِاعْتِبَارِ.

لَا يُقَال لَو رَجَعَ مفَاد عقد الهلية المركبة إِلَى ثُبُوت الْمَحْمُول للموضوع فَيلْزم أَن يكون للمحمول وجود إِذْ الْوُجُود للْغَيْر لَا يتَصَوَّر بِدُونِهِ فَلَا يَصح إِثْبَات العدميات للموضوعات لأَنا نقُول ثُبُوت الْمَحْمُول للموضوع لَيْسَ هُوَ وجوده فِي نَفسه لَكِن للموضوع كوجود الْإِعْرَاض لمحالها حَتَّى يلْزم ذَلِك بل إِنَّمَا هُوَ اتصاف مَوْضُوعه بِهِ وَهُوَ الْوُجُود الرابطي فالوجود الرابطي كَمَا يُقَال على الْمَعْنيين الْمَشْهُورين أَحدهمَا ثُبُوت الْمَحْمُول للموضوع أَي النِّسْبَة الْحكمِيَّة وَهُوَ يعم الْعُقُود بأسرها بِحَسب الْحِكَايَة وَثَانِيهمَا ثُبُوت الشَّيْء للشَّيْء بِأَن يكون هَذَا النَّحْو من الثُّبُوت وجود فِي نَفسه لَكِن للْغَيْر وَهُوَ يخْتَص بِالْإِعْرَاضِ بِحَسب المحكي عَنهُ

كَذَلِـك يُطلـق عـلى مُطلـق اتصـاف الْمَوْضُـوع بالمحمـول وَهُـوَ مـن خَـواص الهليـات المركبـة بِحَسـب المحكـى عَنـهُ عـلى الْإِطْـلَاق.

وَأمـا كلمـة لم بِكَسْـر الـلَّام وَفتـح الْمِـيم فلطلـب دَلِيـل إِمَّـا مُفِيـد لمُجَـرّد التَّصْدِيـق بِثُبُـوت الْأَكْـبَر للأصغـر مَـعَ قطـع النّظـر عَـن الْخَـارِج سَـوَاء كَانَ الْوسـط معلـولا أَولَا (أَومُفِيـد) لثُبُـوت الْأَكْـبَر لَـهُ بِحَسـب الْوَاقِـع يَعْنِـي أَن تِلْـكَ الْوَاسِـطَة كَـمَا تكـون عِلّـة لثُبُـوت الْأَكْـبَر لَـهُ فِي الذِّهْـن كَذَلِـك تكـون عِلّـة لثُبُوتـه لَـهُ فِي نفـس الْأَمـر.

وَالدَّلِيـل عـلى الأول يُسـمى آنيـا حَيْـثُ لم يـدل إِلَّا عـلى آنِيـة الحكـم وتحققـه فِي الْوَاقِـع دون علتـه.

وعَـلى الثَّـانِي لميـا بدلالتـه عـلى مَـا هُـوَ لم الحكـم وعلتـه فِي الْوَاقِـع فمطلـب لم هُـوَ الدَّلِيـل.

وَكلمَـة أَي لطلـب مَـا يُمَيّـز الـشَّيْء عَـن غَـيره بِـشَرْط أَن لَا يكـون تَمـام ماهيتـه المختصـة أَوالْمُشْـترَكَة. فَـإِن قيـد بفـي ذَاتـه أَوفِي جوهـره أَومَـا يجْـرِي مجْـرَاه كَانَ طَالبـا للمميـز الـذاتي إِمَّـا عَـن جَمِيـع الأغيـار أَوعَـن بَعْضهَـا وَهُـوَ الْفَصْـل الْقَرِيـب أَوالْبعيـد فَيتَعَـيَّن فِي الْجَـواب أحـد الْفُصُـول. وَإِن قيـد بفـي عرضـه كَانَ طَالبـا للمميـز العـرضي إِمَّـا عَـن جَمِيـع الأغيـار أَوعَـن بَعْضهَـا وَهُـوَ الْخَاصَّـة الْمُطلقَـة أَوالإضافيـة فَيتَعَـيَّن فِي الْجَـواب أحـد الْخَـواص فمطلـب أَي هُـوَ الْمُميـز ذاتيـا أَوعرضيـا. وَإِذ قـد علمـت أُمَّهَـات أدوات الطّلـب وَأُمَّهَـات المطالـب فَـإِن قلـت مَـا وَجـه كَـون تِلْـكَ الأدوات أُمَّهَـات الطّلـب وَتلـك المطالـب أُمَّهَـات المطالـب قُلْنَـا مطلـب هَـل التَّصْدِيـق بِثُبُـوت الْمَحْمُـول للموضـوع والمقـولات التسـع تقـع محمـولات عـلى الْمَوْضُـوع بِحمْـل ذُووَحِينَئِـذٍ يجـوز التَّعْبِـير عَنْهَـا بِكَلِمَـة هَـل لِأَنَّـهُ يجـوز أَن يُقَـال

مَكَان كَيفَ زيد هَل زيد ذُوسَواد أَوذُوبَيَاض وَمَكَان مَتى زيد هَل زيد فِي يَوْم الْجُمُعَة أَوفِي يَوْم الْخَمِيس وعَلى هَذَا الْقيَاس فَرجع جَمِيع المطالب إِلَى مطلب هَل. إِذا تقرر هَذَا فَثَبت أَن مطلب هَل من أُمَّهَات المطالب وَكلمَة مَا سُؤال عَن الْحَقِيقَة أَي تَحْصِيل تصور الْمَاهِيّة الْمَوْجُودَة. فكلمة (هَل) لَا يُمكن أَن تكون مؤدية لمطلب مَا وَكلمَة (لم) سُؤال عَن الْعلَّة وَالْعلَّة لَا تكون مَحْمُولا على الْمَعْلُول بِحمْل فَيكون مطلب مَا ومطلب لم أصلين غير مندرجين فِي مطلب هَل فيكونان أَيْضا من أُمَّهَات المطالب كمطلب هَل. وَقيل الْوَجْه لكَون الثَّلَاثَة الْمَذْكُورَة من أُمَّهَات المطالب.

إِن الْوُجُود من أُمَّهَات المطالب لِأَنَّهُ مبدء الْآثَار الخارجية فَيكون الْوُجُود مبدأ لجَمِيع المطالب كَمَا أَن الْأُم مبدء للأولاد. ومطلب هَل الْوُجُود ومطلب مَا الْحَقِيقِيَّة الْمَاهِيّة الْمَوْجُودَة فَيرجع إِلَى الْوُجُود ومطلب لم الْعلَّة المفيدة للوجود فَيرجع إِلَى الْوُجُود أَيْضا.

وَالْحَاصِل أَن هَذِه الثَّلَاثَة متضمنة للوجود الَّذِي هُوَ أم المطالب فَتكون أُمَّهَات المطالب. وَمِمَّا ذكرنَا يُمكن أَن يتَكَلَّف وَيذكر وَجه كَون مطلب أَي من أُمَّهَات المطالب كَمَا قيل. قَالَ بعض شرَّاح سلم الْعُلُوم وَإِمَّا مطلب من الَّذِي هُوَ مطلب الهوية الشخصية أَي الْعَارِض المشخص لذِي الْعلم أَوالْجِنْس من ذِي الْعلم كَقَوْلِك من جِبْرَائِيل جني أم أنسي أم ملكي وقليلا مَا يسْتَعْمل فِي هَذَا السُّؤَال. و(كم) الَّذِي هُوَ مطلب تعْيين الْمِقْدَار أَو الْعدَد (وَكَيف وَأَيْنَ وَمَتى) الَّذِي يطْلب بهَا تعين الكيفيات وَتعين حُصُول الشَّيْء فِي الْمَكَان وَالزَّمَان أما ذنابات أَي تَوَابِع للأي إِن كَانَ الْمَطْلُوب بهَا الْمُمَيز أَومندرجة فِي الهل المركبة إِن كَانَ الْمَطْلُوب بهَا تَصْدِيق بِكَوْن شَيْء على هَذِه الْأَحْوَال انْتهى فَإِن قلت هَل بَين هَذِه

المطالب وأدواتها تَرْتِيب بالتقدم والتأخر أم لَا قُلْنَا مطَالب مَا الشارحة مُتَقَدم على مطلب هَل البسيطة فَإِن الشَّيْء مَا لم يتَصَوَّر مَفْهُومه لم يُمكن طلب التَّصْدِيق بِوُجُودِهِ كَمَا أَن مطلب هَل البسيطة مُتَقَدم على مطلب مَا الْحَقِيقِيَّة إِذْ مَا لم يعلم وجود الشَّيْء لم يُمكن أَن يتَصَوَّر من حَيْثُ إِنَّه مَوْجُود وعَلى مطلب هَل المركبة إِذْ مَا لم يصدق بِوُجُود شَيْء فِي نَفسه لم يصدق بِثُبُوت شَيْء لَهُ وَمِنْه يعلم تَقْدِيم مطلب مَا الشارحة على مطلب مَا الْحَقِيقِيَّة ومطلب هَل المركبة إِذْ الْمُتَقَدّم على الْمُتَقَدّم على الشَّيْء مُتَقَدم على ذَلِك الشَّيْء.

وَلَا تَرْتِيب ضَرُورِيّ بَين الهل المركبة والما الْحَقِيقِيَّة لَكِن الأولى تَقْدِيم الما الْحَقِيقِيَّة واكتفيت على هَذَا الْقدر من التَّفْصِيل وَإِن كَانَ مقتضيا للتطويل، خوفًا لملال الطالبين، وصونا عَن كلال الراغبين، مَعَ أَنِّي متشتت البال بِعَدَمِ الرفيق الشفيق وإيذاء بعض الإخوان. اللَّهُمَّ وَفقه بِمَا لَا يُنَافِي بَقَاء الْإِيمَان.

وأمّا **الوجود الرابطي**: فهووجود الشَّيْء وثبوته للْغَيْر فَهُوَ مفَاد كَانَ النَّاقِصَة فَيكون ذَلِك الشَّيْء مَحْمُولا على ذَلِك الْغَيْر وَيجْعَل الْوُجُود رابطة لحمله على ذَلِك الْغَيْر. فالوجود الَّذِي للْقِيَام فِي نَفسه وجود محمولي ووجوده وثبوته لزيد فِي زيد قَائِم وجود رابطي فللقيام فِي زيد قَائِم وجودان. وجود فِي نَفسه وَوُجُود لغيره. الأول: محمولي - وَالثَّانِي رابطي - وَفِي الْحَاشِيَة الفخرية أَن الْوُجُود الرابطي مصدر كَانَ النَّاقِصَة والوجود المحمولي مصدر كَانَ التَّامَّة وَقد مر زِيَادَة التَّحْقِيق وَالتَّفْصِيل فِي أُمَّهَات المطالب ثَلَاثَة.

ثمَّ اعْلَم أَن إِطْلَاق الْوُجُود على وجود الشَّيْء فِي نَفسه حَقِيقَة وعَلى وجوده لغيره مجَاز. وَاسْتدلَّ عَلَيْهِ الزَّاهِد بِأَن الْمَوْضُوع لَهُ أَي الَّذِي وضع لَهُ لفظ الْوُجُود

لَيْسَ معنى مُشْتَركا بَينهمَا أَي بالاشتراك الْمَعْنَوِيّ لِأَن هَذَا الْمَعْنى كَانَ مُسْتقِلّا بالمفهومية فَهُوَ وجود الشَّيْء فِي نَفسه لَا الْأَعَمّ مِنْهُ وَمن الْوُجُود الرابطي وَإِن كَانَ غير مُسْتَقل بالمفهومية فَهُوَ الْوُجُود الرابطي لَا الْأَعَمّ مِنْهُ وَمن وجود الشَّيْء فِي نَفسه أَي الْوُجُود المحمولي وَلَا شكّ أَن إِطْلَاق الْوُجُود على وجود الشَّيْء فِي نَفسه على سَبِيل الْحَقِيقَة فَكَانَ إِطْلَاقه على الْوُجُود الرابطي على سَبِيل الْمجَاز لما تقرر فِي مَوْضِعه أَن اللَّفْظ الدائر بَين الِاشْتِرَاك وَالْمجَاز مَحْمُول على الْمجَاز انْتهى. قَوْله لِأَن هَذَا الْمَعْنى إِلَى آخِره.

أَقُول لم لَا يجوز أَن يكون الْمَعْنى الْمُشْتَرك أَعم من المستقل بالمفهومية وَمن غَيره، قَوْله وَلَا شكّ أَن إِطْلَاق الْوُجُود إِلَى آخِره فِيهِ شكّ ظَاهر وَمنع باهر لِأَن للمانع أَن يَقُول لَا نسلم أَن إِطْلَاق الْوُجُود على وجود الشَّيْء فِي نَفسه على سَبِيل الْحَقِيقَة اللَّهُمَّ إِلَّا إِن يُقَال إِن المتبارد من الْوُجُود إِذا أطلق وجود الشَّيْء فِي نَفسه. والتبادر إِمَارَة الْحَقِيقَة كَمَا تقرر فِي مَوْضِعه.

ترجمة الشارح العلاّمة رَئيس الفُضَلاء إمام الفلاسفة زُبدة المعقولين والمتكلمين

العلامة الجليل مولانا محمد عبد الحق الخيرآبادي

قدس سره رب الأيادي

ولد العلامة رحمه الله تعالى ببلدة شاهجان آباد المعروف بـ دِهْلِى. سنة أربع وأربعين بعد الألف والمأتين من حجرة سيدنا خاتم النبيين صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. قال بعض الفضلاء الذي قد شهد مولده أنه قد فتح الله على أبيه رحمه الله تعالى فى تلك اليوم الف الف درهم من عامة المسلمين والهنادك من سُكَّان الدهلى، إظهار فرحة مولده الشريف، واشتهر أنّ الولد ذوبركة عظيمة حتى رائيتُ العوام من سكان خيرآباد (حرسها الله عن الفتنة والفساد) يرون الهلال فى وجهه الكريم؛ ليبارك الله عليهم الشهر. ويوسع فى أرزاقهم. وينجح فى مرامهم. وكان أبوه رضى الله تعالى عنه فى تلك البلدة مأموراً بالحكومة على أملها. وكان ذا وجاهة ورفاهة وبناهة. ويعزه الرؤساء والسلاطين. وتعنوله عمائد السلطنة والأساطين رزقه الله من الأفيال والجلاد والصافنات من الجياد. وقد أقام أبوه رحمه الله هناك حتى صار إبن ستة عشر سنةً. وتلمذ العلوم الدرسية والفنون العقلية على أبيه شيخ العلماء الإمام الهمام البحر الطمطام مرجع أفاضل العرب والعجم فخر المتكلمين وحكماء العالم الأستاذ المطلق مولانا الحافظ محمد فضل حق العمري الحنفي الخيرآبادي تغمده الله بالأيادي. وفرغ من العلوم الدرسية وغير الدرسية وهوإبن ستة عشر. ودخل فى السلسلة العمرية النظامية على يد إمام الطريقة سالك مسالك الشريعة شيخ مشايخ العصر شاه الله بخش

حفدخواجه محمد سليان عليهما الرحمة والرضوان وكان حينئذ فى الدهلى مع أبيه قدس سره ثم رحل مولانا المعظم أبوه قدس سره الشريف الى سهارنفور وأقام هناك سنين وشرفه ملك الهند بالعهدة الجليّة. والمنصب السنية ثم رحل الى البلدة المعروفة بـ «أَلْـوَر»

وأكرمه رئيسُها. وعظمه غاية العظمة، والأستاذ قدس سره كان مع أبيه منسلكاً فى عمائد السلطنة، حتى وقعت فتنة الهند. ثم رحل الى «الدهلى». وصار هناك وزير سلطنة الهند حتى وقع ما كان أمر الله مقدوراً. ثم أقام الأستاذ بعد رحلة أبيه الى الجزيرة فى بلدة «خيرآباد» ثم رحل الى البلدة المعروفة بـ «التونك»....

وأقام فيه سنتين فعظمه رئيس البلد واغتنم صحبته ثم رحل الى دار المملكة «كلكتة». وجعله الحاكم مدرساً واستفاض منه جم غفير منهم الفاضل الجليل مولانا محمد اسماعيل غفره الله الجليل، والفاضل الكامل مولانا محمد ولايت حسين وغيرهم. ثم بعد سنين رحل الى بلدة «رامفور» فى عهد سلطنة «النواب كلبِ على خان بهادر». وأقام هناك دهراً. وعظَّمه الرئيس كعظمة الملك تيمور للعلامة التفتازاني رحمه الله تعالى. وتلمذ عليه وصبر على شدائده وغيظه وجعل نفسه مرؤساً مع كونه رئيساً حتى إنتهى رياسة النواب المرحوم ثم رحل الى وطنه الشريف. وأقام هناك. حتى طلبه «النظام آصف جاه» أمير حيدرأباد. وقرر له وظيفة. وعظمّه. واستقبل لمجيئه الشريف الأمراء والرؤساء والعسكر. ثم رحل الى وطنه المنيف. وأقام هناك ثلاثة سنين. ثم طلبه «النواب حامد على خان بهادر» رئيس رامفور وأقام هناك سنة. ثم رحل الى وطنه. وخدم الدين المتين الى أن أتاه اليقين. كان رحمه الله تعالى ذا عقائد صحيحة متوسطة مجتنباً عن طريقى التوهب والبدعة، محباً للأولياء حتى إذا ذكر وليّا من الأولياء، زرفت

عيناه وابتلّ ثوبه، وكان متصلباً فى الدين وحمية الإسلام لم يكن أحد فى عصره مثله فى غزارة العلم وحسن البيان، ماناظره أحد إلاّ أفحمه. وما عارضه أحد إلاّ أسكته. والحق أن الدهر لم ير مثله. وفى اخير العمر الشريف مرض فى تورم الكبد والإستقاء وضيق النفس، حتى طال عليه المرض، وكان فى مرضه متوجها الى الله تعالى راغباً الى الدعاء، مستنكفا عن الدواء، ذاكر قعوداً وقياماً. وأوصى لولده: «**لاتحب الدنيا!. واجتنب عن الدراهم والدنانير؛ فإن حبّه رأس كلِّ خطيئة. واعلم!: أنّ المال لا يليق أن تحبه**».

فلما مضى شطر من الليل، قبض روحه. فأظلم الدنيا بغروب شمس العلماء فى مغربه. ووقع المصيبة والداهية على اهل بيته. لا بل على سائر أهل الأرض، حتى إذا بلغ صيت نقله من دار الدنيا الى الآخرة، وترحم عليه ملك الروم خليفة الله فى المسلمين. وأوقع التعطيل فى «المدرسة الأظهرية» أسبوعاً كاملاً.... وتأسف عليه جرائد الهند وغيرها. ثم دفن رحمه الله تعالى فى تلك البلدة فى مشهد سيد العارفين، سند الكاملين، رأس الأولياء، إمام الأتقياء، مولانا ومقتدانا ومرشدنا المخدوم الشيخ سعد الخيرآبادي قدس سره العزيز. فدفن العلم بإندفانه، وأُدرج الفضل فى أكفانه. وذالك فى ثلث وعشرين من شهر الشوال سنة ست عشرة بعد ألف وثلثمائة من هجرة سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. ولنعم ما قال رئيس الشعراء منشئ أمير أحمد أمير المينائى فى تاريخ وفاته بالفارسية:

شمس العلماء ز ظلمت دهر　　چو تير زا بر نيزه برجست

بر لوحِ مزار أمير بنويس　　آرام گ امامِ وقت است

وله مؤلفات عديدة تخرج منها عقائق التحقيق ويذاق بها حلاوة التدقيق مع اشتمالها على تقريرات رائعة وتنقيحات فائقة تسر الناظرين من الطلباء والعالِمين. يصدق بما قلناه من شرب غرفة من بحار عرفانه وغاص فى لجج سطوره، قمينة بان تنمق بماء الإبريز، وهذا أمر حقيقيّ لان الإطراء فى المدح ليس بعزيز. . . . وإن كان ذوعيب فى ريب فليمت فى غيظيه اويات بمثله! فحان ان نذكرها بلا تطويل طوال لانه موجب الكلال والملال فمهنا:

(١): حاشية القاضي المبارك شرح سلم العلوم للمدقق البهاري.

(٢): حاشية غلام يحيي.

(٣): حاشية حمد الله شرح سلم العلوم.

(٤): حاشية مير زاهد الهروي على أمور عامة.

(٥): شرح هداية الحكمة. الذي فى أيديكم.

(٦): شرح مسلم الثبوت للفاضل البهاري رحمه الله البارئ.

(٧): تسهيل الكافية . هوترجمة عربية لشرح فارسي للسيد الشريف قدس سره.

(٨): شرح سلاسل الكلام.

(٩): شرح المرقاة لفضل امام الخيرآبادي قدس سره.

صورة ما كتبه العالم الأريب النبيه والفاضل الأديب الفقيه الحافظ لكلام ربه السامي مولانا المولوي السيِّد محمد عبد الله البلغرامي وسَّع الله فى أيّامه ونفع الطالبين بعلومه وأنفاسه وأقلامه مقرّظاً على هذا الكتاب، ومبشِّراً لأهل الألباب.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

حمداً لك يا من شَهِدت بكمال حكمته أنوارُ شمسه البازغة. ونطقت بجلال قدرته آثارُ خلقه النابغة. هوالذي جعل الشمسَ ضياءاً والقمرَ نوراً. وخلق سبع سموات طباقاً لم تَر فيها عِوَجاً ولا فطوراً. وصلاةً وسلاماً على النبي الأمي الذي أوتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً. وأعجز مَصَاقِعَ العرب بعد كلامه. ولوكان بعضهم لبعض ظهيراً -* ما كان يعرف ألواحاً ولا قَلَماً * وكان يعرف ما فى اللوح والقلم * وعلى آله من المأموم والأيمة وأصحابه خِيار الأُمة. وبعد فلا يخفى على طلبة العلوم والعلماء أنّ شرح هداية الحكمة للحسين الميبذي كان متداولاً بين الدرس للطالب المبتدى. ول م يك سالماً عن التشويش والإسهاب وعن نقوض تُحيِّر الطلاب حتى كان لايفى لفهم المطالب، ولايكفى لدرك المآرب وقد كانت المهرة غائبين على إيجازه المحتل وإسهابه المحل. وكانت الطلبة هائبين عن تطويله بلا طائل. وتعقيد عن الوضوح مائل. وتشويشه المحيِّر للأفهام. وتشكيكه المخلّ بالأفهام حتى أُلْتمِسَ لتسويد شرحها الآخر ممن ورث العلمَ عن آبائه الكرام وروي حديث الفضل مسلسلاً عن أسلافه العِظام، شمس سماء المعالى، بهجة الأيّام والليالي، قدوة العلماء، مقدمة الحكماء، الحبر المصقع العلاّم، النحرير، الرُّحلة القمقام، الجوهر الفرد الباهر، وارث العلوم

كابراً عن كابر، السند المفيض، الفهامة، العلامة بن العلامة الذي شهد بغزير فضله المحبُّ والعاديّ مولانا المولوي محمد عبد الحق بن قدوة الحكماء، وإمام العلماء مولانا وأستادنا المرحوم المَوْلَويّ محمد فضل حق العمري الخيرآبادي. لابرح الله رياض العلوم مزهرة بمزن علمه وفضله.

وأفنان الفنون مثمرة بسحب فيضه وطوله * آمين آمين لا ارضى بواحدة، حتى أضيف اليه الف آمينا * فلبّى بالإجابة * وتصدّى للكتابة. فجاء بحمد الله يروّق النواظرَ، وينشط الخواطرَ، ويجلوالبصائرَ، ويصفوالسرائرَ. قد نفى عن الزوائد، ومُلِي من العوائد، ليس كشرحها المذكور مختصراً يخلُّ - ولا كشرحها للصدرا الشيرازي مطوَّلاً يعضل، فصار متوسطاً بين شرحي الكتاب، وخير الأمور أوسطها مما سلمته أولوالألباب ، ومع ذالك مبانيه ألطف وأرقُّ من الشمول والشمال. ومعانيه أبين، وأدقُّ من الشمس والهلال، ما من مسئلة إلاّ وقد أتى بها على كمال التحقيق وبيان رشيق وتقرير أنيق. وإختار من الكدر الصفوه، واصطفى الزبدةَ، مع رقة لسانه، وفصيح بيانه، واحترز عن كلمات غير مأنوسة مستغربة، واستعمل الألفاظ الرقيقة المستعذبة التى بين الجزالة البالغة، والسلاسة المفرطة، فعلى المدرسين ذوي الألباب، ومميزي القشر عن اللباب المتمسكين بأذيال العلم وأردانه، المتنزهين فى روضه ( ) أن يداولوه بين المدارس والطلباء، ويستنقذوهم به عن تشكيكات يتيهُ فيها الألبّاءُ، فطوبى لمن سرح النظر فى رياض معانيه، نزّه العيونَ فى حياض مبانيه، وإجتنى أزهار المُنى من أفنانه * وقطف أثمار النُهى من أغصانه * فإنّه يقضى الوطرَ عن أوساط الكتب الحكمية * ويغنى الطالبين عن كثير مسائل الإلهية والطبعيية

❊ نفع الله تعالى به الطالبين وجعله كأخويه مقبول العالـمِين. هذا وأنا العبد المعترف بذنبه ❊ الراجى العظيم مغفرة ربه ❊ محمد الـمدعوٌّ بعبد الله بن الحاج السيد آل أحمد الهاشمي ثم الحسيني محتسباً، الواسطي ثم البغرامي موطِناً، والماتريدي معتقداً، والحنفيّ مذهباً، والقادريّ مشرباً، عاملهما الله بلطفه العميم. وجعل مآلهما الى النعيم المقيم رقمه مَرجلاً ببلدة «كانفور» حفظها الله عن شرور الدهور. آمين.

شرح هداية الحكمة

شرح هداية الحكمة

الحمدلله الذى تنطقُ بحكمته البالغة السنُ العالِمين. وتشهدُ بقدرته البازغة افئدة العالمين. هوالذى بعث فى الاميين رسولاً منهم يتلوعليهم الكتابَ ويعلمهم الحكمةَ. ويزكيهم. عليه وعلى الِه الاطهار وصحبه المهاجرين والانصار. لاسِيما على خلفائه الاَختان منهم والاصهارمن الصلوة ازكها واكملها ومن التحيات اسناهاواجملُها. وبعد فقد سالنى المولى الهمام والحبر القمقام **المولوى محمد نظام** سلمه الله العلام ووقاه نوائب الايام: أن أشرحَ «**الهداية الاثيرية**» شرحاً يحوى الفوائد وينقى الزوائد بتقرير يجلوالرينَ ويقشع الغينَ ويقرالعينَ وان ارفع البراقعَ عن وجوه خرائدِها المحتجبة وأجْلوفرائدَ اسرارِها المختفية حتى تخرج منضوة اللِثام موضوعةً على طرف الثمام لماان الشرحين المشهورين لهذا الكتاب احدها: غير واف لفهم المطالب لانه مع ما فيه من التعقيدات اللفظية والمعنوية يحتوي على شكوك محيرة للطلاب.

وثانيها: مع عدم اشتهاره بتمامه غيرُخال عن الاسهاب والاطناب واعتذرت بتراجع اسواقِ العلم وكسادِهاوتنازعِ احوال الزمان وفسادها. فلما بالغ فى الاسرار ودرايته لاينتهي بالحيل والاعذار شرعتُ فى الشرح بحيث يذللُ الصعابَ ويكشف عن وجوه الفوائد النقابَ معرضاً عن التعرض للزوائد وموردا لما له مدخلٌ فى تحصيل المطالب والمقاصد. فجاء بحمد الله تعالى كما يحبهُ الاحباءُ ويرتضيه الاخلاءُ لامطولاً يملُ ولامختصراً يخلُ مع تفسيرالمقاصد وتحريرِالمعاقد وتقريرِالقواعد وبسطِ الموجز وتقييدِ المرسل وتفسيرِالمجمل عسى ان يقبله الساحرُ المتمهرُ والمنصِفُ المتبصرُ وانْ اِزْدَرَاه منْ لُبُه عن الحق اغفلَ وقلبُه باللداد اغلفَ

وطباعُـه بالباطـل انـسَ وبالعِنـاد آلـفَ وجعلتـه تحفـةً لحـضرة مـنْ كـسر سـوراتُ نارالحيـف بـماء الرمـح والسـيف هوالـذى افـاض عـلى العالمـين مِنَنًـا وافـاض عـن العالمِـين فِتَنـاً وانفـذ الاحـكامَ فى البرايـا وانقـذ الانـامَ عـن البلايـا صـارت بحسـن خِلالـه اشـجارُ العلـم ذواتِ طـراوةٍ وخـضرةٍ ودوحاتُـه اولاتِ رواءً ونـضرةً وعـذا مـاؤُه فضيضـاً وغصنـه غضيضـاً وامسـى بقـاعُ الجهـل مدمـرةً وربـاعُ العلـم معمـرةً وراحـت ريـاحُ الارتيـاح متنسـمةً وحدائـقُ الاسـتراحة متبسـمةً اعنـى الاميرالحـاج النـواب «محمـد كلـب عـلى خـان» بهـادر لازال وريـفُ ظلالـه الظليـل وشريـفُ جلالـه الجليـل ماخـوى نجـم طالـع وهـوى كوكـب سـاطع. فـان وقـع فى معـرض القبـول فهوغايـة المقصـود ونهايـة المامـول وانـا اشرع فى المـرام بعـون الملـك العـلام: –

اعلـم!: إن الحكمـة علـم باحـوال الموجـودات عـلى مـا هـى عليـه فى نفس الامـر بقدرِطاقـةِ اؤسـاطِ النـاس. وتنقسـم الى نظريـة وعمليـة.

فـالاولى: هوالعلـم باحـوال امـور لاتتعلـق بكَيْفِيَـةِ عمـلٍ اؤ كيفيـةِ مبـدءٍ مـن حيث هومبـدءُ عمـل. والثانيـة: هـو بامـورٍ متعلقـةٍ بهـا. وذاك إن للنفـس قوتـين: إحدهمـا علميـة. والاخـرى عمليـة. فـما بـه يسـتكمل القـوة العلميـة هـى «**الحكمـة النظريـة**». ومـا بـه يسـتكمل القـوة العمليـة هـى «**الحكمـة العمليـة**».

وكل مـن قسـمَيِ الْحكمـةِ علـمٌ إلا ان الغايـةَ فى الحكمـة النظريـة هوالعلـمُ بالاشـياء لاإدخـالَ شيٍ فى الوجـود. وفى العمليـة هوالعمـلُ وادخالُـه فى الوجـود. ومِـنْ ثَـم كانـتِ النظريـة اشرفَ مـن العمليـة؛ اذ العمليـةُ وسـيلةٌ الى العَمَـل والعَمَـلُ نفسُـه ادونُ مـن العلـم فكيـف مـا هووسـيلةٌ!؟. وعـلى مـا ذكرنـا المنطـقُ الباحـث عـن احـوال المعقـولات الثانيـة التـى ظـرفُ عروضِهـا الذهـنَ فقـطْ! كالجنسـية والفصليـةِ

والحديـةِ والرسـميةِ وكونهاقضيـةً اوعكـسَ قضيـةٍ قسـمٌ مـن الحكمـة إلا انـه لكونِـه وسـيلةً وكـونِ البحـث فيـه مـن جهـة الايصـال افـرزَ عـن الحكمـة. ومـن ارادَ اخـراجَ المنطـق عـن الحكمـة زاد لفـظَ «**الاعيـان**» فى تعريفهـا. ويلـزم عليـه خـروجُ مباحـث الامورالعامـة كالوجـود والامـكان وغـير ذالـك مـن الحكمـة؛ لان الامـور العامـة ايضـاً معقـولاتٌ ثانيـةٌ ليـس لهـا وجـود فى الاعيـان؛ لانهـا لوكانـت موجـودةً فى الخارج لـزم الـدورُ والتسلسـلُ؛ اذ الوجـود مثـلاً لـوكان موجـوداً فى الخـارج لـكان معروضـاً للوجـود فهـذا الوجـود العـارضُ إمـا غـير الموجـود المعـروضِ فيلـزم تقـدمُ الـشيِ عـلى نفسـه ضرورةَ تقـدمِ مرتبـةِ المعـروضِ عـلى مرتبـة العـارض اوْ غـيره فيلـزم التسلسـلُ المسـتحيلُ.

ولا يلـزم الاسـتحالة عـلى تقديـرِ كـونِ هـذه الامـور موجـوداتٍ ذهنيـةً؛ لان التسلسـلَ فى الذهنيـات ينقطـع بانقطـاع الاعتبـار. وماقيـل: إن الامورالعامـة ليسـت بموضوعـاتٍ فى بابهـا بـل محمـولات تُثْبَـت للاعيـان فقولنـا: الوجـود زائـدٌ معنـاه: إن الوجـود متصـف بوجـودٍ زائـدٍ اوْ الامـكانُ كـذا معنـاه: إن الممكـنَ متصـفٌ بامـكان كـذا فلايخفـى سـخافتُه!. ثـم الحكمـة النظريـة منقسـمة إلى ثلاثـة اقسـام: الاول العلـم الالهـى والثانـى الريـاضى والثالـث الطبعـى. وجـه الحـصر: ان الامـور التـى ليـس وجودُهـا بقدرتناواختيارنـا إمـا غـيرُ مفتقِـرة فى كلا الوجودَيْـنِ الى المـادة التـى كالإلـه الحـق والمفارقـات النُورية والوجـودِ والامـكانِ وغيرهمـا مـن الامـور العامـة. فالالـه الحـق والمفارقـات غيرمحتاجـة الى المـادة التـى هى منبـعُ القـوة ومصدرُ التغـير والحـدوث بـل غـير مقترنـة بهـا اصلاًوالوجـود والامـكان وغيرهمـا. وان كان ممـا لايمتنـع اقترانُهـا بالمـادة لكنهاغـير محتاجـة الى المـادة اومفتقـرةٍ إليهـافى الوجـود الخارجـى دون الذهنـى كالكُـرَة والاُسْـطُوانة والمُثلّـث والمربـع فإنهـا وان كانـت

غنيـةً فى وجودهـا الذهنـى عـن خصـوصِ مـادةٍ واسـتعدادٍ لكنهـا غـيرُ مسـتغنية فى الوجـود الخارجـى عـن المـادة اومفتقـرةٍ فى الوُجُوديـن الى المـادة كالانسـان والحيـوان وغيرهمـا مـن الامورالطبعيـة فإنهـا لاتوجـد فى الخـارج إلا محفوفـةً بـمادة خاصـة. ولا فى الذهـن إلا مقترنـةً بـمادة كذالـك فـالاول هـو الاول والثانـى هـو الثانـى والثالـث هـو الثالـث.

ويسمى الاول «**بالعلم الاعلى**»؛ لانه يبحث فيه عن احوالِ الاله الحق.

والثانـى «**بالعلـم الاوسـط**» لكونـه برزخـاً بـين المجـرَدات والماديـات فـلا لموضوعه تجـردٌ بَحْـتٌ كـما فى موضـوع العلـم الاعـلى . . . . ولااختـلاطٌ مَحْـضٌ كـما فى موضـوع العلـم الطبعـى وبالريـاضى؛ لانـه ترتـاض فيـه النفسُ مـن جهـةِ انتقالهـا عـن الماديـات الى مـا لـه تجردٌمـا. و«**بالتعليمـى**»؛ لانـه كان مـن دابهـم تعليـمُ صبيانهـم بـادئَ بـدءِ هـذا العلـم؛ لان الخيـال مدخـلاً عظيـماً فى هـذا العلـم والخيـال غالـبٌ عـلى الصبيـان والثالـث «**بالعلـم الطبعـى**» و«**العلـم الاسـفل**».

ومنهـم مـن ربـع القسـمةَ. وجعـل العلـمَ الالهـى عـلى قسـمين: الاول ماقـد يقـارِن المـادةَ لا عـلى وجـه الاحتيـاج كالامـور العامـة ويسـمى «**العلـم الـكلى**» و«**الفلسـفة الاولى**» و«**العلـم الالهـى**» بالمعنـى الاعـم وثانيهـا مـا لايقـارن المـادة اصـلا كالالـه الحـق والمفارقـات النوريـة ويسـمى الالهـى بالمعنـى الاخـص وثولوجيـا. ولاعائبـة فى هـذا التقسـيم ايضـاً. والحكمـة العمليـة ايضـاً منقسـمة الى ثلاثـة اقسـام؛ لان العلـم المتعلِـق بالاعـمال إمـا متعلِـقٌ بمصالـحَ شـخصٍ واحـدٍ لانتظـام مَعاشِـه واصـلاحِ مَعـادِه وهوالمسـمى ب «**تهذيـب الاخـلاق**».

وإما متعلق بمصالح جماعةٍ مشترِكةٍ فی المنزل کالوالد والمولود والمالك والمملوك وهو المسمی ب «**تدبیر المنزل**» وإما متعلِقٌ بمصالح جماعة مشترکة فی المدینة ویندرج فیه ما یتعلق بالنُبُوات المسمی (....). اذا عرفت هذا **فاعلم!**:

ان المصنف رحمه الله تعالی رتب کتابَه علی ثلاثة اقسام: الاول فی المنطق والثانی فی الطبعی والثالث فی الالهی. وإنما قدم الطبعیَ علی الالهی؛ لان الطبعی علمٌ متعلق بالمحسوسات التی هی اقرب الینا بالنسبة الی الامور التی یبحث عنها فی العلم الالهی وقاعدةِ التعلیم: تقدیم الاسهل فالاسهل. فاقتصرنا علی شرح القسمین الاخیرین متوکِلین علی واهبِ العقل ومفیضِ الخیر والعدل فنقول:

القسم الثانی فی الطبعیات

قال المصنفُ رحمه الله تعالى: . . . .

القسم الثانى فى الطبعيات

اي فى مباحث الحكمة الطبعية. اعلم! انه قد ثبت فى فن البرهان: ان العلم لايتميز كمالَ الامتياز إلابيان الموضوع. فنقول: موضوع العلم الطبعى «الجسم الطبعى» من حيث انه متحركٌ اؤساكنٌ اؤ من حيث انه ذوطبيعةٍ اؤ من حيث انه مشتمل على قوة التغير اؤمن حيث انه ذو مادة.............

وقد عرفوا الجسم الطبعى بانه هو الجوهر الذى يمكن ان يُفْرض فيه ابعادٌ ثلاثةٌ متقاطِعةٌ على زوايا قوائمَ. وإنما يقال له الجسم الطبعى؛ لاشتماله على الطبيعة التى هى مبدءٌ اولٌ لحركة ما تكون فيه وسكونه بالذات. وقد يطلق الجسم على الكم المتصل السارى فى الجهات الثلث وهوغير الاول؛ لان القطعةَ من الشمع اذا شكلتَها باشكال مختلفة بان جعلتَها مدورةً مرةً ومكعبةً اخْرى كان المعنى الثانى متغيراً متبدلاً دون المعنى الاول والمتغيرُ غيرالباقى.

ثم المشهور ان تعريف الجسم الطبعى بكونه جوهراً قابلاً لفرض ابعادٍ ثلاثةٍ رسمٌ وليس بحد؛ لان معنى الجوهر وهوالموجود لا فى موضوع لايصلَح ان يكون جنساً لما تحته؛ لانه صادق على واجب الوجود. فلوكان جنساً لكان واجبُ الوجود مركباً من الجنس والفصل فانه محال.

وكذا قابلية الابعاد لاتصلح ان تكون فصلاً؛ لان القابلية إما عدميةٌ اؤ وجوديةٌ. على الاول عدمُ كونه فصلاً بديهىٌ؛ اذ الفصول لاتكون عدميةً. وعلى الثانى فهى عرض؛ لانها نسبةٌ مخصوصةٌ بين الحال والمحل واذا كانت عرضاً كان

المحلُ قابلا لتلك القابلية وهذا القابلية ايضا عرض وهكذا فيلزم التسلسل.
ويلزم تركُبُ الجسم من الجوهر والعرض.

وايضاً القابلية نسبة بين القابل والمقبول فتكون متاخرةً عن الجسم القابل فكيف يكون من مقدمات الجسم؟ اجيب عنه: بان معنى الجوهرليس هوالموجود لا فى موضوع بل هولازمٌ من لوازم الجوهر ولا يلزم من نفيِ جنسيةِ اللازمِ جنسيةُ الملزوم وكذا القابلية ليست فصلاً بل الفصل هوالقابل للابعاد المحمولُ على الجسم وهوشيٌ ما من شانه قبولُ الابعاد.

واعْلم!: ان المراد بالامكان الماخوذِ فى تعريف الجسم هوالامكان العام بحسَب نفس الامر. ومنْ ثَم زِيْدَ لفظُ الفرض ليدخل فيه الفلكُ. وانما لم يكتف بالفرض وحدَه؛ لئلا يتوهم انه اذالم يتحقق الفرضُ يبطل الجسمية. وليس المراد الامكان الاستعدادى حتى ينتقض بالاجسام المضلعة التى يتحقق فيها الابعادُ بالفعل.

والتحقيق: ان المراد بالابعاد الابعادُ الثخنية دون السطحية. فلاينتقض بكل السطحين متلاقيين على خطٍ واحدٍ من سطوح المكعَب. وقيدُ التقاطع ليس احترازياً بل هوايضاً لتمام الحد. والمرادبالقابل القابلُ بالذات وبالقبول مطلقُ الاتصاف لا الذى بمعنى القوة والاستعداد. فلاينتقضُ التعريفُ بالهيولى؛ لان قابليتَها للابعاد إنما هى بواسطةِ الصورة؛ اذ الهيولى بلا تلبسِ الصورة ليست بصالحةٍ لفرض الابعاد. . . . .

(وهومرتب على ثلاثة فنون) لان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى.
واحواله المبحوثة عنها إما. . . . عامةٌ لهما اؤ مختصةٌ باحدهما.

الفن الاول فيما يعم الاجسام

فلكيـةً كانـت عنصريـةً. ووجـه تقديـمِ هـذا الفـن عـلى الفنـين الباقيـين: ان العـام اعـرف عندالعقـل. وجـهُ تقديـم الفـن الثانـى عـلى الثالـث؛ لان مايُبْحـث عنه فى الفـن الثانـى اشرفُ ممايُبْحـث عنـه الفـن الثالـث.

وهومشتملٌ على عَشْرةِ فصولٍ.

فصلْ فى اِبْطالِ الجزء الذى لا يَتَجزى

اعلـم! ان الجسـم الطبعـى إمـا مفـرد كالمـاء والهـواء اؤمركـب وهـو قـد يكـون مركبـا مـن اجسـام مختلفـة الصـور كبـدن الحيـوان وقـد يكـون مركبـا مـن اجسـام متشـابهة الصـور كالسريـر. والمفـرد لاشـك انـه قابـل للانقسـام الى الاجـزاء. فـلا يخلـوا مـا ان يكـون الانقسـامات الممكنـة حاصلـة بالفعـل او لا. وعـلى التقديريـن فتلـك الانقسـامات امـا متناهيـة او غـير متناهيـة. فهـذه احتـمالات اربعـة. والى كل ذهـب ذاهـب.

فذهـب المتكلمـون الى ان الجسـم متالـف مـن اجـزاء متناهيـة لاتتجـزى اصـلا لاكـسرا؛ لصغرهـا. ولاقطعـا؛ لصلابتهـا. ولاوهمـا؛ لعجـز الوهـم عـن طـرف منهـا عـن طـرف اخـر. ولافرضـا.

وذهـب بعـضُ الاَقْدَمِـين والنَظّـام مـن المعتزلـة الى انـه مركـب مـن الاجـزاء الغيرالمتناهيـة بالفعـل.

وذهب عبد الكريم الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل الى ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هوعند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية.

وذهب جُمهور الحكماء الى انه متصل فى نفسه غيرمركب من الاجزاءبالفعل. لكنه قابل لانقسامات غيرمتناهية بمعنى انه لايقف قسمته الى حد لايمكن بعده فهذه اربعة مذاهب. فان قلت: ههنا مذهبان اخران احدهما ان الجسم مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها غيرمنقسم فكا بل وهما اؤ باختلاف عرضين كما ذهب اليه ديمقراطيس. والاخر ان الجسم مركب من السطوح وهى من الخطوط وهى من النقط. قلت: المذهب الثانى آئل الى مذهب المتكلمين؛ اذ لايقول واحد منهم إن السطوح والخطوط التى يتركب منها الجسم اعراضٌ ومذهب دِيْمِقْرَاطِيس: ليس فى الجسم المفرد والكلام فيه.

وليعلم!: - انه قد ثبت فى فن البرهان أن الموضوع وما يتألف هومنه لايكون مبحوثاً عنه فى العلم الذى هوموضوعٌ له. فبالحَرِى أن يُبْحثَ فى العلم الطبعى عن حقيقة الجسم وأجزائه لكن العادة قد جرت بالبحث عن اثبات الهيولى والصورة وتلازمِهما وابطالِ الجزء الذى لايتجزى على سبيل المبدئية لا على كون هذه المباحث من المقاصد؛ لئلا يتحير المتعلمُ ؛ لان اثبات المقاصد فى هذا العلم موقوفٌ على ثبوت المادة والصورة فلولم يَعلم المتعلمُ تركبَ الجسم من الهَيُولى والصورة عسى أن يقع فى القلق ويتحير. ولما كان مسئلة إبطال الجزء الذى لايتجزى من مبادئ مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما وجب تصدير الكلام بإبطال تركبِ الجسم من الأجزاء التى لا تتجزى.

ولذا شرع فيه وقال : (لِأَنا لَوْ فرَضْنَا جُزءاً بين جُزْئَيْن فإمَا أن يكون الوَسْطُ مانِعاً عَنْ تلاقِى الطَرَفين) وحاجباً عن تماسهما (أَوْ لايكون) مانعاً وحاجباً لهما

مـن التَـماس والتلاقى (لاسـبيلَ إِلى الثانـى؛ لأنـه لـولم يكـن) الوسـطُ (مانعـاً) عـن التـماس والتلاقى (لكانـتِ الأجـزاءُ متداخِلـةً)؛ إذ عـلى هـذا التقديـر يكـون الوسـطُ مداخـلاً فى أحـد الطرفـين أوفى كليهـما فـلا يحصـل منهـما حَجْـمٌ فـلا يتألف منهما جسـمٌ؛ اذ لوتألـف منهـما جسـمٌ لوجـب ازديـادُ الحجـم وايضـاً التداخـلُ أعنـى: كـونَ الجواهـر متحـدةً فى الوضـع والحيـز محـالٌ وإلالم يبـقِ الـكل كلاً وجـزءاً.

وأيضـاً عـلى هــذا التقديــر الوســطُ ليــس بمتميــز عــن الطــرف فى الوضــع. (فلايكـونُ وسـطاً وطرفـاً)؛ إذ ليـس شـئٌ مـن الوسـط خاليـاً عـن الطـرف بـل بكُلِيَتِـه مشـغولٌ بـه فـلا يكـون بـين الأجـزاء ترتيـبٌ فـلا يُتصـور منهـا تركيـبٌ. (وقـد فرضنـا الوسـطَ والطـرفَ وهـذا خلـف).

اعْلـم!: – أن التداخـلَ مـع كونـه خُلْفـاً مسـتلزمٌ للمطلـوب أعنـى تجزيـةَ الاجـزاء؛ وذالـك لأن الوسـط لـوكان مداخـلاً فى أحـد الطرفـين أوكليهـما فالطـرف الـذى يُلاقـى حـالَ النُفُـوذ مـن الوسـط غـيرُ مـا لَقِيَـه حـالَ المماسـة. والقـدرُ مـن الطـرف الـذى لقـى الوسـطَ حـالَ المماسـة غـيرُ مـا يلقـاه حـالَ الداخلـة فيلـزم انقسـامُ الوسـط والطـرف كليهـما.

(فثبـت كَوْنُـه مانعـاً مـن تلاقِيهـما فـما بـه تلاقـى الوسـطُ أَحْـدَ الطرفـين غـيرُ مـا بـه تُلاقـى الطـرفُ الآخَـر). فيكـون بـين جهتيـه امتـدادٌ قابـلٌ للقسـمة ولووهمـاً وكـذا يكـون للطرفـين جهتـان بأحدهمـا يلاقـى كلُ واحـد منهـما الوسـطَ بالأُخـرى يكـون فارغـاً عـن لقائـه.

(فَينقسـم) كل مـن الأجـزاء التـى فُرِضَـت غـيرَ متجزيـة. وأورد عليـه: بأنـا لانسـلم: أن كـون الوسـط مانعـاً عـن تلاقيهـما يسـتلزم التجزيـةَ والانقسـامَ؛ إذ غايـةُ

ما يلزم من ذالك تغايرُ الجهات والأَطراف لا تغايرُ الذات! وأجيب بأن الشى اذا كان له طرفان ينقسم بأحد وجوه الانقسامات واقلها الوهمُ والفرضُ وهذا ضَرورى. وايضاً الجهتان إن كانتا مُتلاقِيتَين لم يكن الوسطُ حاجباً والا كان بينهما بُعْدٌ من شأنه أن ينقسم.

(ولِأَنا لوفرضنا جزءاً على مُلتقى جُزْئَين فإما أن يُلاقىَ واحداً منهما فقطْ أومجموعَهما بالأَسْر أومن كلٍ منهما شيئاً والاولُ محالٌ والا لم يكن على الملتقى فتعين أحدُ القسمين الأَخِرين) كلا الشقين ولووهما فثبت ان انقسام الجسم لاينتهى الى جزء لايمكن انقسامه أصلاً وهوبسيط متصل فى نفسه لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس معناه ان تلك الانقسامات غير المتناهية حاصلة فيه بالفعل كما يزعمه النظام وشيعته والا لزم الجزء الذى لايتجزى بل معناه انه يمكن قسمته ولو قسمة فرضية الى غيرالنهاية ولاينتهى انقسامه الى جزء لايمكن انقسامه ولا يلزم من ذالك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل كل ما دخل بالقسمة فى الوجود متناه لكن لايقف امكان القسمة على ذالك الحد بل يمكن بعده ايضا وهذا كمراتب الاعداد ومقدورات الله تعالى على رأى المتكلمين.

وبهذا يندفع ما قال المتكلمون: أنه يلزم على تقدير قبول الجسم الانقسام لا الى نهايةٍ تغشية وجه الارض باجزاء الخردلة لوبسطت الاجزاء واحدة واحدة كيف وبسيط الأرض متناه وهذه الاجزاء غير متناهية وغيرالمتناهى يحيط المتناهى بل يفضل عليه. وانه لوكان الجسم منقسما الى غيرالنهاية لكانت الخردلة مساوية للجبل فى الحجم؛ لان المقدار أنما يزداد بازدياد الاجزاء واذا كان كل منهما ذا اجزاء غيرمتناهية لزم تساويهما فى المقدار وايضا انه يلزم ان يكون مقدار كل منهما

غيرمتناهيـة وانـه لـو كان اجـزاء الجسـم غـير متناهيـة لـكان يجـب ان لايقطـع المسـافة ابـدا ضرورة ان قطـع المسـافة يحتـاج الى قطـع نصفهـا وقبـل ذالـك الى قطـع نصـف نصفهـا وهلـم جـرا... وقطـع الأنصـاف الغـير المتناهيـة فى زمـان متناهـى. وايضـا يجـب ان لايلحـق السريـع البطـئ.

وجـه الاندفـاع: انهـم لم يفرقـوا بـين الاجـزاء بالقـوة ولا الاجـزاء بالفعـل فالاجـزاء المقداريـة غـير موجـودة بالفعـل انـما الوجـود لهـا بالقـوة فالموجـود حقيقـة منشـأ انتزاعهـا اعنـى المتصـل الواحـد فقبـل الانقسـام ليـس الموجـود إلاحقيقـة واحـدة فـلا يلـزم مـا لزمـوه. ثـم مـا قالـوا: فى لـزوم مسـاواة الخردلـة للجبـل انـما يلـزم لـوكان ذهـاب الاجـزاء الى غيرالنهايـة بالفعـل بمقادير متسـاوية.

وامـا تسـاوى اجزائهـما فى العـدد فلايسـتلزم تسـاويهما فى المقـدار. وامـا لـزوم تغشـية وجـه الارض بأجـزاء الخردلـة فاسـتحالتها غـير مسـلم ومـا يدرينـا ان هـذا حـق اؤ باطـل.

قـال الشـيخ: مـن عـرف تقديـر الجـزء الـذى لايتجـزى حتـى يعـرف بذالـك الجسـم الـذى هـوأول جسـم مركـب ممايشـتمل عـلى العـدد المحتـاج اليـه فى تغشـية وجـه الأرض. ولـو سـلم لهـم ذالـك لم يكـن فى أيديهـم إلا التعجـب بـل يجـوز هـذه التغشـية عـلى تقديرتسـليم الجـزء ايضـا.

فـما لايكـون اسـتحالته بينـة مـع فـرض تناهـى الانقسـام كيـف يتبـين باسـتحالته اسـتحالة لاتناهـى الانقسـام. ومـا قالـوا مـن عـدم لحـوق السريـع البطـئ فعـلى تقديـر عـدم اتصـاف المتحـرك فى أثنـاء الحركـة بفـرد آنـى مـن افـراد مـا فيـه الحركـة غـير لازم أصـلا؛ اذ لايتصـف المتحـركان حينئـذ بحسـب الخـارج بالوصـول الى حـد مـن حـدود

المسافة ولايوجد بعد معين بينهما فى زمان الحركة أصلا. واما على تقدير اتصافه به فلاريب أن الافراد الآنية ليست بمتتالية. فبين كل فردين منها فرد زمانى وهوفى السريع أكبر وفى البطئ أصغر ولذالك يدرك السريع والبطئ.

وههنا شبهة عُوَيْصَة قد اعتصم بها **الامام فخرالدين الرازى** رحمه الله تعالى فى «**شرح الإشارات**» تقريرها: أن الزمان منحصر فى الماضى والحاضر والمستقبل. والماضى والمستقبل معدومان فلولم يكن الحاضر موجودا لم يكن الزمان موجودا أصلا ايضا. الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما يتوقع حضوره فلوانتفى الحاضر انتفى الكل ضرورة مع انه باطل فيكون الحاضر موجوداً وهوغير منقسم؛ لانه لو كان منقسما لم يكن بتمامه حاضرا وإلا لم يكن غيرقار واذا كان الموجود من الزمان امرا غير منقسم كان الموجود من الحركة والمسافة ايضا امرا غيرمنقسم؛ لإنطباق كل منهما على الآخر فلزم الجزء الذى لايتجزى.

والجواب: إن الزمان منحصر فى الماضى والمستقبل!واما الحاضر فهوحد مشترك بين الماضى والمستقبل. وليس جزءاً من الزمان. وما قلتم: من كون الماضى والمستقبل معدومين إن عنيتم به أنهما معدومان فى الواقع فهوباطل قطعاً؛ لأنهما موجودان فى نفس الامر. وان عنيتم أنهما معدومان فى الآن فمسلم. لكن لايلزم منه عدمهما مطلقاً.

تنبيهُ النبيه واجبُ الملاحظة نافعُ الطَلَبة: - قال امام أهل السنة والجماعة الامام الأوحد سيدنا وسندنا الإمام أحمدرضا القادرى البركاتى أسكنه الله فى جلابيب غفرانه: إن الدلائل الفلسفية على نفى الجزء لاتتم؛ لان غاية ما يلزم منها امتناع اتصال الجزئين وهولايستلزم انتفاء نفس الجزء كما فى «الملفوظ». ثم استدل

على إثباته بفكره القويم لذوى الطبع السليم من القرآن الكريم الذى هوتبيان لكل شئ عميم حيث قال: قال المولى سبحانه وتعالى: ﴿ومزقناهم كل ممزق﴾ والتمزيق: جعل الشئ قطعةً قطعةً. معناها: ماأبقينا تمزيقاً ما بل مزقنا كلَه بالفعل. والظاهر: أنه لايمكن أن يراد به التمزيق الموجود؛ لأنه مستلزم لتحصيل الحاصل الذى لاإمكان له. فوجب أن المراد به التمزيق الممكن. أي مزقناهم تمزيقا مُمْكِناً تجزيتُه إلى حدٍ لايكون قسمتُه بعدَه. لاجرم أنه تنتهى الأجزاء الى حد لايمكن قسمتُه بعده والالما كان قوله: (كل ممزق) مفيدا للتأسيس الذى يكون أولى من التأكيد؛ لجواز وجود بعض التمازيق. ولايخفى على العاقل أن الأجزاء الممتنعة التقاسيمُ لاتكون إلا الأجزاء التى لاتتجزى كما نحن فيه! فعلى هذا تركب الاجسام منها ثبت أن الله عزوجل أبطل كل حصص حصص اتصالات الاجسام الحسية ونشر اجزائَهم الى الأجزاء التى لاتتجزى فلم يبقى الاتصال الحسى بينها. والتقسيم هاهنا ليس بمقيد فلاوجه للتخصيص بالفكى دون الوهم حتى يلزم منه الاجزاء!؛ اولاً لانه هذا تخصيصٌ بلادليل وذا باطلٌ وذليلٌ كما لايخفى على العقيل. ثانياً؛ إِنْ مراداً منه مجردُ اختراعٍ فلاينتهى. وإِنْ واقعاً فلايمكن ما لم تتمايز الحصتان. والفرق بينهما انما هو باعتبار علم الانساني القاصر وقدرته القاصرة؛ لان الشئ إذا بلغ فى غاية الصغر لايدركه قطعا فضلا أن يجزيه تجزيةً؛ لانه بعد الإدراك. لكن المولى سبحانه قادرا بقدرته الغير المتناهية على أن يقسمها الى ان تتمايز الحصتان ولايبقى الشئ دون الشئ فى الواقع وهولايكون الا الجزء الذى لايتجزى! فاحفظه فإنه حور مقصورات فى خيام الاذهان العالية. والله الموفق. (ملتقطاً من الكلمة الملهمة فى الحكمة المحكمة لوهاء الفلسفة المشئمة وغيره).

فصل فى إثبات الهيولى

إعْلم!: أنه قد ثبت أن الجسم متصلٌ واحدٌ فى حد نفسه كما هوعند الحِس وليس له مفاصلُ أجزاءٍ بالفعل. والحكماء بعد اتفاقهم على هذا القدر. اختلفوا فيما بينهم فذهب **الإشراقية**: إلى أن ذالك الجوهرَ المتصلَ قائمٌ بنفسه غيرُ حالٍ فى شئ. وهوالجسم المطلق فهوعندهم جوهرٌ بسيط لا تركيب فيه بحسَب الخارج اصلاً وقابلٌ لطَرَيَان الوصل والفصل وهوباقٍ بعينه فى الحالين فهومن حيث ذاته جسمٌ ومن حيث قبوله للصُوَر النوعية هيولى.

وذهب **المشاؤن**: إلى أن الجوهر المتصل حالٌ فى جوهر آخر يسمى بالهيولى وهى جوهر قائم بذاته ليس فى نفسه متصلاً ولامنفصلاً ولاواحداً بالوحدة الاتصالية ولاكثيراً بالكثرة الانفصالية **والمصنف رحمه الله** اختار هذا المذهبَ وقال: -**(كل جسم مركب من جزئين يحل أحدهما فى الأخرى)** يقوم به ناعتاً له. فالحلول عبارةٌ عن الاختصاص الناعِتِ وتصورُ هذا الاختصاصِ بديهىٌ وهوكافٍ فى المقصود فإنا نعلم بديهةً أن للبياض اختصاصاً بالثوب ليس ذالك الاختصاصُ للمال بالنسبة إلى زيد مثلاً ولا للكوكب بالنسبة الى الفَلَك. وأما تعريف الحُلُول بالكون فى آخر لا كجُزْءٍ منه لايصح إنتقاله عنه وبكون الاشارة الى أحدهما عينَ الاشارة الى الآخر. وبكون شئ سارياً فى الآخر ليس بشئ!.

أما الأول فلأنه تعريف بالأخفى؛ لأن عدم انتقال الحال عن المحل نظرىٌ موقوفٌ على كون المحل من المشخصات.

وأما الثانى فللزومِ كونِ الأعراضِ والصورِ الحالةِ فى محلٍ واحدٍ حالاً بعضُها فى بعضٍ.

وأما الثالث فلأنه منقوضٌ بحلولِ الأَطراف فى محَالها كالنقطة فى الخط والخطِ فى السطح والسطحِ فى الجسم. والعذرُ بنفى وجودِ الاطراف اوبتخصيصِ المعرَف بالحُلُول السَرَيانى لايخلوعن التمَحُل . ويرد على الثانى أيضاً حلولُ أَعراضِ المجردات فيها؛ إذ لا إشارةَ هناك. والجواب: بأن المرادَ بالإشارة أعمُ من أن يكونَ تحقيقاً أوتقديراً سَخِيفٌ.

(ويُسمَى المحلُ الهيولى) الأولى **(والحالُ الصورةَ. وبُرهانُه: أَن بعضَ الأجسامِ القابلةِ لِلْإِنْفِكَاكِ مثلُ الماء والنار يَجِبُ أَنْ يكونَ متصِلاً واحِداً فى نفسه كما هوعند الحِس)**. إعلم! أن القُبُول يطلق على معنيين أحدهما مطلقُ الاتصاف بشيءٍ سواء كان وجودُ الموصوف مقدماً بالزمان أوبالذات. هذا المعنى يقال له الإمكانُ الذاتى والقبولُ بهذا المعنى يُوجَد فى الجواهر المجرَدة أيضاً.

والثانى القوة والاستعداد وهوإمكانُ اتصافِ شيءٍ بصفةٍ لم تحصل بعد مع وجودِ ما يحصُلُ بها هذا المعنى. وهذا المعنى غير مجامعٌ للفعلية. وإذا طرأ عليه هذه الصفةُ يزولُ عنه هذا المعنى وإن بقى ذاتُه.

وقولهم: -**«القابلُ يجب وجودُه مع المقبول»**. المراد منه بقاءُ ذاتِ القابل لا بقاؤُه مع وصفِ القابِلية. ولفظُ الاتصال يُطلق على معنيين: أحدُهما صفةٌ لشيءٍ لابقياسه الى غيره وهومعنييان: أحدهما كونُ الشيء فى حدِ ذاتِه ومرتبةِ ماهيتِه صالحاً لِأَنْ ينتزعَ عنه الإمتداداتُ الثلاثةُ المتقاطعةُ على زوايا قوائمَ. وهذا المعنى فصلٌ للجَوْهر وثابتٌ للجسم فى نفسه. ولم يُعْتَبر فى هذا المعنى تعَيُنُ إمتدادٍ وتَقَدُرُ إِنْبِساط بل عروضُ ذالك يكون فى مرتبةٍ متأَخرةٍ عن ذاته. ومصداقُ الإتصال

بهـذا المعنـى نفـسُ الصـورة الجسـمية؛ إذ اتصالُهـا نفـسُ كونِها متصلـةً بـلا أمـر زائـدٍ يقُـومُ بهـا فيكـون مِصْداقـاً للاتصـال.

والآخَـر: كـونُ الشـئ بحيـث يُوجَـد بـين أجزائـه بعـدَ فـرضٍ وجودِهـا حُـدُودٌ مشـتركةٌ. وهـذا المعنـى هوفصـلُ الكـم ومـن خَواصِـه: قبـولُ الإنقسـام لا إلى نهايـة. وثانيهـما صفـةٌ لشـئ بالقيـاس إلى غـيره وهوأيضـاً معنييـان:

أحدُهمـا كـونُ المقـدار متحـدَ النهايـة بمقدارٍآخـر ويقـال لذالـك المقـدار: إنـه متصـلٌ بالثانـى بهـذا المعنـى.

والثانـى: كـونُ الجسـم بحيـث يَتحـرك بحركةِ جسـمٍ آخـر. كاتصـال خَطـيْ الزاوية واتصـال الأعضـاء بعضِهـا ببعـض. إذا عرفـتَ هـذا فاعْلـم!: أنـه لمـا ثبـت أن الجسـم لايمكـن أن يكـون مركبـاً مـن الأجـزاء التـى لاتتجـزى تَحقـقَ أن جميـعَ الإنقسـامات الممكنـةِ غـيرُ حاصلـة فيـه بالفعـل؛ لأنـه لـو حصـل جميـعُ الإنقسـامات الممكنـةِ فى الجسـم فأجـزاؤُه: إن كانـت غـيرَ قابلـةٍ للإنقسـام لـزم الجـزء الـذى لايتجـزى.

وإن كانـت قابلـةً للانقسـام فـلا يكون جميـعُ الإنقسـامات الممكنـةِ حاصلـةً بالفعل. فإمـا أن لايكـون شـئٌ مـن الإنقسـامات حاصـلاً فثبـت كونـه متصـلاً واحـداً وإمـا أن يكـون شـئٌ مـن الإنقسـامات حاصـلاً. فذالـك الإنقسـامُ لايمكـن أن يكـون الى مـا لايقبـل الإنقسـامَ. (وَإِلَا لَـزِمَ الْجُـزءُ الـذِى لايَتَجَـزى). بـل يكـون الى ما يقبل الإنقسـام. فبعـض الاجسـام القابلـة للإنفصـال يكـون متصـلا فى نفسـه غـير منقسـم بالفعـل.

فـإن قلـتَ: يجـوزأن يكـون الاجسـام القابلـة للإنفصـال مثـل المـاء والنـار مركبـة مـن بسـائط متشـابهة الطبـع قابلـة للإنقسـام وهمـاً لا فـكاً كماذهـب إليـه ديمقراطيـس

وهـى وإن كانـت متصلـة فى أنفسـها لكنهـا غـير قابلـة للإنفصـال الفكـى فلايلـزم كـون الاجسـام القابلـة للإنفصـال والإنفـكاك متصلـة فى أنفسـها. ولايلـزم مـن عـدم إتصالهـا الجـزء الـذى لايتجـزى؛ إذ مبـادى هـذه الاجسـام اجسـام صغـار صلبـة لاتقبـل لإنفـكاك والإنفصـال وتقبـل القسـمة الوهميـة.

قلـتُ: تلـك الأجسـام الصغـار الصُلْبـة اذا كانـت قابلـة للإنقسـام الوهمـى وجـب أن تكـون قابلـة للقسـمة الإنفكاكيـة أيضًـا؛ لان تلـك الاجـزاء باسرهـا متسـاوية فى الجسـمية فـكل واحـد مـن تلـك الاجـزاء احـد نصفيـه مسـاوٍ لنصفـه الآخـر.

وكـذا لكلـه وكـذا لـكل واحـد مـن أنصـاف الأجـزاء الأخـر. ومقتـضى الطبيعـة الواحـدة لا يختلـف فـإذا صـح عـلى جـزء واحـد أن ينفصـل عـن نصفـه الآخـر. وإذا صـح عـلى جـزء واحـد أن ينفصل عـن الآخـر انفصـالاً إنفكاكياً يصـح على أحـد نصفى جـزءٍ واحـدٍ أن ينفصـلَ عـن نصفـه الآخَـر وإذا صح عـلى أَحد نصفـى الجـزء الواحد أَن يتصـلَ بنصفـه الآخـر اتصـالاً رافعـاً للإِثْنَيْنِـة يصـح عـلى ذالك الجـزء أَن يتصـل بنصف جـزء آخـر اتصـالاً كذالـك. وكـما يصـح عـلى ذالـك النصـف انفصالُـه عن نصـف جزء آخـر يصـح على ذالـك النصـف أَن ينفصـلَ عـن النصـف الثانى مـن ذالك الجـزء وقبولُ تلك الاجسـام القسـمةَ الفكيـةَ نظرا الى المهيـة والطبيعةُ المشـتركة كافٍ فيما نحـن بصدده.

(وَ يَلْـزَمُ مِـنْ هـذَا) أي مـن كون بعض الأجسـام متصلاً فى نفسـه وقابـلاً للإِنفصال.

(إِثْبَـاتُ الْهُيُـولى فى الأَجْسَـام كُلِهـا)؛ لأنـه إذا ثبـت اتصـالُ بعـض الأجسـام مـع قبولـه الإنفصـالَ ثبـت الهيـولى فى ذالـك البعـض. فثبـت الهيـولى فى جميـع الأجسـام كـما سـيظهر وجـهُ لـزومِ إثبـاتِ الهيـولى فى الأَجسـام كلِهـا مـن كون بعـض الأجسـام متصلاً فى نفسـه وقابـلاً للإنفصـال مـا بينـه بقولـه : - **(لِأن ذالـك المتصـلَ قابـلٌ لِلإِنْفِصَـالِ)**

بمعنى أنه طرء عليه الإنفصالُ ولاريب أنه إذا طرء عليه الإنفصالُ يعدم ذالك الجوهر المتصل ويحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتهما. فإما أن يقال أن هناك شيئا آخر سوى هذا المتصلِ الواحِد مشتركاً بينه وبين هذين المتصلين باقياً فى الحالتين قابلاً للإنفصال حاملاً لقوته أويقال: تفريق الجسم إلى جسمين إعدامُ لذالك الجسم بالكلية وايجادُ الجسمين آخرين من كتم العدم والثانى باطل بالضرورة فتعين الأولَ وهوأنه لابد من أمرٌ مشتركٌ بين ذالك المتصل الواحد بين هذين المتصلين قابلٌ للإتصال والإنفصال.

(فَالْقَابِلُ لِلإِنْفِصَال) لواتصال حال الوصل فى الحقيقة **(إِمَّا أَن يكونَ هو المقدارُ)** يعنى الجسمَ التعليمىَ **(أَوِ الْصُوْرَةُ)** الجسمية **(الْمستَلزِمَة له أومعنىً آخَرُ)** غير المقدار الذى هومتصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان إتصاله بذاته أوبلازمه الذى هوالمقدار كما ذهب إليه **المُحَقِقُ الطُوْسِى وأَتبَاعُه** **(لاَسبيلَ إلى الأولِ والثانىْ وإلا لزِمَ إجْتماع الإتصالِ والإنفصالِ فى حالةٍ واحدةٍ)**؛ إذ لوكان المتصل فى ذاته والمستلزم له هوالقابل للإتصال والإنفصال لزم أن يقبل الشئُ نفسه أوالمثلين أحدهما لازم والآخر عارض وهذا حال طَريان الإتصال أو يقبل ضدَه او ضدَ لازمِه اوعدمَ لازمه وهذا طريان الإنفصال **(والقابِلُ يجِب وُجودُه مع المقبول)** فكيف يكون المتصل بذاته أوالمستلزم له قابلاً للإنفصال؟!؛ لانه إما عدم الاتصال عما هومن شأنه أوهوعبارة عن حدوث هُوِيَتَين. والشئ لايكون قابلاً لِضِده ولا لعدمه. فإن قلتَ: الإنفصال على تقدير كونه عدماً لايستدعى مَحلاً موجوداً!. قلت: الإنفصالُ ليس عدماً صرفاً بل عدم ملكة وأَعدام الملكات تستدعى مَحَالَ ثابتةً.

(فَتعينَ أن يكونَ القابلُ معنىً آخَرُ) غير المقدار وغير الصورة المستلزمة له يكون فى نفسه عارياً عن الإتصال والإنفصال ويكون حين حلول المتصل الواحد

متصـلاً واحـداً وحـين حلـول متصلـين منفصـلاً لا بمعنـى أن الصـورة واسـطةٌ لإتصافه بِتَيْنَكَ الحالتـين بـل بمعنـى أن اتصافـه بالوحـدة الإتصاليـة والكثـرة الإنفصاليـة حـين اتصافـه بالصـورة الواحـدة والصـور المتعـددة.

(وَهُـوَ المعنِـىُ مِـنَ الْهُيُـولى) والمتصـل والمتعـدَد مختـصٌ بـه اختصـاصَ الناعـتِ بالمنعـوت فهومَحَـلٌ للمتصـل الواحـد حـال الاتصـال وللمتصلـين حـالَ الإنفصـال فيكـون جوهـراً قطعـاً فثبـت أن الجسـمَ المركـب مـن جوهريـن أحدهمـا لـيس بذاتـه متصـلاً ولا منفصـلاً وهـى الهيـولى والآخَـرُ متصـلٌ بذاتـه أعنـى الصـورةَ الجسـمية والجسـم المطلـق مركـب منهـما. وبـما قررنـا إندفـع مـا قيـل: إن الجسـم المتصـل إذا انفصـل الى جسـمين فإمـا أن يكـون مـادةُ هـذه بعينـه مـادةَ ذاك وهومحـالٌ لإسـتلزامه كـونَ الشـخص الواحـد فى آنٍ واحـدٍ فى مكانـين أوغيرهـا وحينئـذ إن كانـت مـادةُ كل منهـما حادثـةً بعـد الإنفصـال لـزم اشـتمالُ الجسـم عـلى مـوادَ موجـودةٍ لاينتهـى عددُهـا. وجـه الاندفـاع: أن المـادة شـخص واحـدة عنـد الإتصـال والإنفصـال وليـس واحـدا بالوحـدة الاتصاليـة ولا كثـيرا بالكثـرة الإنفصاليـة.

نعـم! هـو واحد بالاتصال عند الاتصـال الواحد. وكثير عند الاتصـال المتعدد بالمعنى المذكـور فلهـا وحدتـان وحـدة شـخصية باقيـة ووحـدة اتصالية زائلـة بطريـان الإنفصال ووحدتهـا الأولى محفوظـة فى الوصـل والفصـل بخلاف الثانيـة فهيولى الجسـمين المتمايزين فى الجهـة والحيـز لهـا وحـدة ذاتية بجامـع إثنينتهَـا. ووحـدة الجوهـر المتدِ لـيس كذالك.

(وإذَا ثبـتَ: أن ذالـك الجسـمَ) القابـل للإنفصـال (مركـبٌ مـن الهيـولى والصـورة وجـبَ أن تكـون الأجسـامُ كلُهـا مركبـةً مـن الهيـولى والصـورة؛ لأن الطبيعـةَ المقداريـةَ) يعنـى: الصورة الجسـمية.

(إما أن تكونَ بذاتها غنيةً عن المحل أولم تكن. والأول محال. وإلا لاستحال حُلولُها فى المحلِ المستلزمِ لإفتِقارها إليه). ؛ لأن الغنى بذاته عن الشئ استحال حلولُه فيه فتعين افتقارُها بذاتها عن المحل. أورد عليه: بأنه يجوز أن لا تكون الطبيعة الامتدادية أعنى: الصورة الجسمية غنيةً بذاتها ولامفتقرةً بذاتها الى المحل بل كِلَا الأمرين يعرضان له من قِبَل علةٍ خارجةٍ. فإن قيل: لا واسطة بينهما؛ فإن الغنى إنما هوعَدَم الحاجة.

يقال: الغنى ما يكون ذاتُه مقتضياً لعدم الحاجة. والمفتقر لذاته ما يكون ذاتُه مقتضياً للحاجة. وبينهما واسطةٌ بلاريب فيجوز أن يقال: الطبيعة الجسمية بالنظر إلى ذاتها ليست غنيةً عن المادة ولا مفتقرةً إليها إنما يعرضان لها من خارج وأجيب عنه: بأنه لولم تكن الصورة الجسمية لذاتها أولِأمر لازم لذاتها محتاجةً إلى المادة بل يكون إحتياجها فى بعض الأفراد مستنداً الى علةٍ خارجةٍ عنها لكان يصح لصورة واحدة مقارنةُ المحل ومفارقتُه؛ فان الصورة المفتقرة لِعِلَةٍ خارجةٍ عنها. إذا لُوحِظَت من حيث هى هى مع قطع النظر عن اقترانها به يجوز عند العقل افتراقُها عنه وذالك باطل ضرورةَ أن الوجودَ الناعتىَ لاينفك عنه الاقترانُ بالمحل. وأيضاً لوإنفكتْ لتعذرتْ وتشكلتْ فانفعلتْ فاحتاجتْ إلى المادة.

واعْلم!: أنه قال **الشيخ رحمه الله** فى «**إلهيات الشِفَاء**»: إن الصورة الجسمية صورةٌ نوعية؛ لأنها لاتختلف إلا بالأمور الخارجة دون الفصول؛ لأن جسميةً إذا خالفتْ جسميةً أُخْرى تكون لأجل أن هذه حارةٌ وتلك باردةٌ أوهذه لها طبيعةٌ فَلَكيةٌ وتلك لها طبيعة عنصرية وهى أمور تلحق الجسميةَ من خارجٍ ؛ فإن الجسمية موجودة . والطبيعة الفلكية موجودة أخرى قد انضافتْ الى تلك الطبيعة فى الخارج هذا بخلاف المقدار؛ فإنه ليس فى نفسه أمراً محصلاً ما لم يتنوع بأن

يكـون خطـاً أوسـطحاً؛ إذ ليسـت المقداريـةُ موجـودةً. والخطيـةُ موجـودةً أُخـرى بـل الخطيـة هـى المقداريـة المحمولـة عليهـا. فالمقـدار لا وجـودَ لهـا إلا فى الخـط والسـطح بخـلاف الجسـمية؛ فإنهـا يمكـن أن تكـون جسـميةً فقـط مـن دون أن يَنْضـافَ إليهـا معنـى آخـر. وإذا ثبـت: أن الصـورة الجسـمية طبعيـةٌ نوعيـةٌ ومقتـضى الطبيعـة النوعيـة لايختلـف فى أفرادهـا وثبـت احتياجُهـا فى بعـض أَفرادهـا بالنظـر إلى نفـس طبيعتِهـا إلى المـادة. ثبـت أنهـا تكـون محتاجـةً اليهـا وحالَـةً فيهـا حيثُـما كانـت.

(فَـكُل جِسْـمٍ مُركـبٌ مـن الهيـولى والصـورة). فـإنْ قيـل: كـون الصـورة الجسـمية طبيعـةً نوعيـةً مسـلَمٌ لكـن يجـوز تخالُـف أفرادِهـا فى الإِحتيـاج إلى المـادة وعدمهـا وإنـما يجـب تسـاويهما لوكانـت محتاجـةً إلى المـادة لذاتهـا وهـوفى حيـز المنـع؛ لجـوازأن يكـونَ الاحـتيـاجُ إلى المـادة. وإنـما أُحتيـج إثبـاتُ كونهـا طبيعـةً نوعيـةً؛ لأنـه عـلى تقديـر كونهـا طبيعـة جنسـية يجـوز أن تكـون محتاجـة الى المـادة مـن جهـة فصلهـا فـلا يلـزم مـن نفـى احتياجهـا إلى المـادة مـن جهـة تشـخصها احتياجهـا بنفـس ذاتهـا إليهـا بخـلاف مـا إذا كانـت طبيعـة نوعيـة؛ لأنهـا إذا لم تكـن احتياجهـا إلى المـادة مـن جهـة التشـخص تكـون محتاجـة إليهـا بنفـس ذاتهـا. فـان قلـت: ماهيـة الطبيعـة الجسـمية غـير معلومـة. إنـما المعلـوم لازمهـا أعنـى: قبولهـا الأبعـاد. واتحـاد اللـوازم غـير مسـتلزم لإتحـاد الملـزوم فلايثبـت كونهـا طبيعـةً نوعيـةً. وأيضـا الوجـود طبيعـة واحـدة ومقتضاهـا مختلـف؛ فإنـه فى الواجـب يقتـضى التجـرد. بَخـلاف الممكـن. يقـال: ماهيـة الطبيعـة الجسـمية وإن كانـت مجهولـةً. لكـن قابليتَـه الإتصـالَ والإنفصـالَ معلومـةً لنـا. وهـذا القـدرُ يكفـى فى إقامـة البرهـان عـلى إثبـات الهيـولى. والوجـودُ ليـس مـن الطبائـع النوعيـة والجنسـية بـل هومُشَـكِكٌ كـما ثبـت فى العلـم الأعـلى.

فصل فى «أَنَّ الصورةَ الجسميةَ لاتتجردُ عن الهيولى»

لأنها لَوْ وُجِدَتْ بِذَاتِها بِدُونِ حُلُولِها فِى الْهُيُولى فَإِمَّا أَنْ تَكُوْنَ متناهيةً أوغيرَ متناهيةٍ. لاَسَبِيْلَ إِلَى الثَانى؛ لأَنَّ الأَجْسَامَ والأبعاد (كلَّها متناهيةٌ وإلاَّ) أي وإن لم تكن الاجسام والأبعاد متناهية (لَأَمْكَنَ أَنْ يَّخْرُجَ مِنْ مَبْدَءٍ واحدٍ إِمْتِدَادَانِ على نَسْقٍ واحدٍ كأَنَّهما سَاقَا مُثلثٍ. وَكُلَّمَا كَانَا أَعْظَمَ لَكانَ الْبُعْدُ بَيْنَهُمَا أَزْيَدَ)؛ إذ يزيد الإنفراج بينهما بحسب إزدياد امتداد الخطين(فلوامتدا إلى غير النهاية لأمكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين الحاصرين هذا خلف). قال الشيخ فى «طبعيات الشفاء»: إنا لانسلم وجود بعد غير متناه بين الخطين.

نعم! يلزم أن يكون التزايد ذاهبا إلى غير النهاية وكل زيادة فهى متناه على متناه. وهذا كالعدد فإنه يقبل الزيادة إلى غير النهاية مع أن كل مرتبة من مراتبه فى النظام الغير المتناهى متناه لايزيد على مرتبة أخرى تحتها الا بواحد ثم قال: وإن اشتهى احد بيان أنه لابد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين وليصل بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع. ولما كان ذهاب الخطين فى زيادة البعد إلى غير النهاية تكون الزيادات على ذالك البعد موجودة بغير نهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية. فكلما كان كل زيادة توجد فى بعد فهى موجودة فيما فوقه فيلزم أن يكون بعد يوجد فيه زيادات غيرمتناهية بالفعل متساوية. فيكون ذالك البعد زائداً على البعد الأول بما لا نهاية له فيكون غيرمتناه فيلزم الخلف.

واعترض عليه المحاكم: بان المنع المذكور غيرساقط؛ فإن اللازم ليس إلا وجود زيادات غيرمتناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات

الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهولايزيد على بعدآخر إلا بقدر متناه. وأيضا لا دخل لحديث التساوى فى لزوم المحال بل لوثبت وجود البعد المشتمل على الزيادات الغيرالمتناهية ولوعلى سبيل التناقض أوالتزايد يلزم الخلف ثم قال: ويمكن أن يحقق كلامَ الشيخ رحمه الله تعالى بحيث لايرد عليه شبهة.

فيقال: إذا فرضنا نقطتين متقابلين على الخطين الغير المتناهتين ووصلنا بينهما بخط يكون وتراً لزاوية التقاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر. ثم أبعاد أخر متزايدة بذالك القدر فكلما إمتد الخطان يزيد البعد لكن إمتداد الخطين إلى غيرالنهاية. . . . . . . فيكون البعد يزداد إلى غير النهاية؛ لان نسبة زيادة البعد على البعد الأصل نسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات ضرورة أن عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرضت الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غيرمتناه بالفعل. فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الأصل. وأيضا كلما يزيد عدد الأبعاد يزيد البعد. ولما كان تزايد الأبعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الأبعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الأبعاد الى عدد الأبعاد لكنها نسبة غيرالمتناهى الى المتناهى. وأيضا نسبة زيادة البعد على البعد الأصل كنسبة زيادة الإمتداد على الإمتداد على الامتداد الأصل. وهى غيرمتناهية هذا إذا كانت الزيادات متساوية. وأما اذا كانت متناقضة لم يلزم الخلف؛ لان النسبة لاتكون محفوظة. وفيه كلام قد ذكرناه فى«**شرح الهَدِيَّة السعيدية**».

والوجه فى تقرير هذا البرهان أن يقال: لوكانت الأبعادُ غيرَمتناهية بالفعل أَمكن وجودُ المثلَّث متساوى الأضلاع ويكون أضلاعه غير متناهية بالفعل

فيكـون الإنفـراج بينهـما غيرَمتنـاه بالفعـل؛ لأن زيـادة الإنفـراج لازمـة لإمتـداد الساقين. وقـد سُـلِّمَ أنَّ إمتدادهمـا غـير متناهيـة بالفعـل. والإنفـراج مساوٍ لـه. فيلـزم عـدمُ تناهـى الإنفـراج قطعـاً وبالجملـة زيـادةُ الإنفـراج بحسَـب امْتـداد السـاقين مـن لـوازم امتدادهمـا فلوامتـدًّا إلى غـير النهايـة بالفعـل كان الإنفـراج بينهـما أيضـاً غـير متنـاه بالفعـل مـع كونـه محصـورا بـين الحاصريـن وهـذا ظاهـر جـدًّا عـلى تقديـر كـون زاويـةِ كـون الإنفـراج كثلثـى قائمـة حتـى يكـون الإنفـراج بقـدر الإمتـداد أوأزيـد مـن ثلثيهـا حتـى يكـون الانفـراج أزيـد مـن الإمتـداد.

واعلـم: أن هـذا البرهـان إنـما يـدل عـلى امتنـاع اللاتناهـى مـن الجهتـين الطـول والعـرض ولا دلالـة لـه عـلى إمتنـاع اللاتناهـى مـن جهـة الطـول فقـط؛ اذ لايمكـن حينئـذ فـرض الإمتداديـن عـلى النحوالمذكـور مـع أن إثبـات لـزوم الشـكل موقـوف عـلى تناهـى البعـد فى جميـع الجهـات إلا أن يقـال: إثبـات الشـكل وإن توقـف عـلى تناهـى الإمتـداد مـن جميـع الجهـات لكـن عـدم تجـرد الصـورة عـن الهيـولى غـير متوقف عليـه؛ لان تناهـى البعـد ولومـن جانـب يسـتلزم انفعالـه وهومـن لـوازم الهيـولى. وقـد يسـتدل عـلى تناهـى الأبعـاد ببرهـان التطبيـق وبرهـان المُسَـامَتَة.

وأمّـا برهـان التطبيـق فسـيجئُ تقريـره فى أوآخـر الكتـاب. وأمـا برهـان المُسَـامَتَةِ فتقريـره: إنـا إذا فرضنـا خطّـا كخـطّ «ا»و«ب» غيرَمتنـاه فى جهـة «ب». ونفـرض خطّـاً آخـر موازيـاً لـه ولْيكُـنْ هـذا الخـط قطـرَ كـرةٍ. فـإذا حركنـا الكـرة مـن الطـرف الـذى بـإزاء «ب» إلى «آ، ب» مـع إثبـات الطـرف الآخـر يحـدث المسـامتة ويـزول المـوازاة ولايتصـور ذالـك فى الخـط الغـير المتناهـى؛ إذ المسـامتة لوحدثـت لكانـت فى أي آن يفـرض مـع نقطـة معينـة. ولايتصـور ذالـك إلا بالمـرور عـلى ماقبلهـا وهـى مسـافة غيرمتناهيـة لايتصـور قطعهـا فى الزمـان المتناهـى.

(وأما بيان أنه لاسبيل إلى القسم الأول؛ فلأنها لوكانت متناهية لأحاط بها حد واحد) كما في الدائرة والكرة **(أوحدود)** كما في المثلث والمربع وغيرهما من الأشكال **(فتكون متشكلة؛ لأن الشكل هوالهيئاة الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أوالحدود بالمقدار)**

أي: السطح أوالجسم التعليمى **(فذالك الشكل)** اللازم للإمتداد **(إما أن يكون للجسمية بذاتها وهومحال وإلا لكانت الأجسام كلها متشكلة بشكل واحد)**.

اعلم!: أنه لوكانت الصورة الجسمية بنفس ذاتها مقتضية للشكل لزم تشابه الأجسام فى المقادير؛ لأن الاختلاف المقدارى فى الجسم الواحد لايكون إلابتوارد المقادير المختلفة عليه كما فى التخلخل والتكاثف واختلاف الأشكال على الشمعة. وفى الأجسام المتعددة لايكون إلا بانفصال بعضها عن بعض. وكل ذالك لايمكن إلا بإنفعال المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل فيها.

ولزم ايضا تساوى الأجسام فى هيئآت التناهى والتشكل؛ لأن اختلاف الأشكال يتبع اختلاف المقادير. والتساوي فى المتبوع يوجب التساوي فى التابع وتشابه الكل والجزء من الإمتداد فى اللوازم لابمعنى أنهما يشتركان فيها بعد تحققهما بل بمعنى أن الشكل والجزء المفروضين يكونان متشابهين فى المقدار وتوابعه حتى لوفرض أقل قليل من الإمتداد يكون مساويا لأكثر كثير منه. والحق أن هذا الشق يوجب انحصار الصورة الجسمية فى شخص واحد ذى تشخص خاص ومقدار خاص وشكل واحد بالشخص؛ لأن التعدد إنما يتاتى من قبل المادة فيلزم كون الجسم منحصرا فى ذالك الجسم المشخص بذالك التناهى والشكل الخاصين وهوباطل!.

وبهذا سقط ما قال الإمام الرازي رحمه الله: أنه إنْ أريد الاستواء فى الأشكال مطلقا فهوغيرلازم؛ اذ لا يلزم من الإشتراك فى العلة الإشتراك فى المعلول؛ اذ يجوز ان يكون هناك مانع خارجى من حصول ذالك الشكل كما فى المركبات فإنها تخلفت عنها أشكال البسائط. وإن أريد الإستواء فى الشكل الطبعى فمسلم ومتحقق؛ لأن الشكل الطبعى للبسيط الكرةُ.

وجه السقوط: أن ما ذكره قدس سره إنما هومن توابع المادة وقد فُرض تجردها عنها؛ وذالك لان المانع إن افاد اختلاف الشكل فهومادى كما ان المانع من حصول شكل الكرة فى المركب اعنى: التركيب من العوارض المادية وإلا فهوليس بمانع. وأيضا المراد الإستواء فى الأشكال الطبعية. والتزامه يوجب أن يكون لجميع الأجسام شكل الكرة مع أن الأمر ليس كذالك.

واشتراك جميع الأجسام فى اقتضاء الكروية ليس التزام اشتراكها فى الشكل. ثم على تقدير اشتراك جميع الأجسام فى شكل الكرة لا معنى لاختلاف مقاديرها بل يلزم استوائها علٍى مقدار معين وبالجملة لايتصور التعدد والتغاير فى الإمتداد إلا بعد تحقق المادة. فالمحال اللازم من كون ذات الجسمية مقتضية للشكل أمر واحد فى الحقيقة وهونفى التعدد ويلزمه التشابه فى المقدار والشكل والكلية والجزئية **(أوبسبب لازم للجسمية وهومحال)** لما مرآنفا **(أوبسبب عارض لها وهوأيضا محال وإلا لأمكن زواله)** أي: زوال ذالك الشكل؛ إذ العارض الذى أشكل من قبله يمكن زواله.

(فأمكن أن يتشكل بشكل آخر فتكون قابلة للإنفصال وكل ما يقبل الإنفصال فهومركب من الهيولى والصورة) الظاهر أن يقول: فهومقارن للهيولى؛ إذ المقارنة أعم من أن يكون بطريق التركيب أوالحلول.

واعلم: أنك قد عرفت أن اختلاف المقدار والشكل لايخلو: إما أن يكون فى الأجسام المتعددة أوفى الجسم الواحد والأول لايكون الا بانفصال بعضها عن بعض. والثانى إنما يكون بتوارد المقادير المختلفة عليه كما فى التخلل والتكاثف وكما فى اختلاف الأشكال على الشمعة وعلى كل تقدير لا بد عن الإنفعال الذى هومن لواحق المادة فلا يرد ما قال **الإمامُ الرازى رحمه الله**: إنا لانسلم أن الإمتداد لوكان قابلا للأشكال كان قابلا للفصل والوصل؛ فإن الشمعة قابلة للأشكال من غير طريان الفصل عليها؛ إذ ليس الغرض لزوم قبول الإنفصال على التعين بل لزوم أحد الأمرين إما الإنفصال أوالإنفعال.

(فتكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هذا خلف). قد يقال: الحجة منقوضة بالفلك؛ فإنه ذوطبيعة واحدة وشكله مقتضى وليس شكل الجزء المفروض من الفلك كشكل كله فقد جوزتم إختلاف الشكل فى الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه بل هذا يجرى فى البسائط العنصرية. أيضا وأجاب عنه **الشيخ** فى «**الاشارات**»: بأنه فرق بينما نحن فيه وبين الفلك وغيره من البسائط؛ لأن الفلك ذومادة ومادتا الكل والجزء مختلفتان فالفاعل فيه وإن كان واحدا لكن اختلاف القابل اوجب الاختلاف فى شكل الكل والجزء.

وإنما قلنا: إن مادتى الكل والجزء مختلفتان؛ لان الصورة النوعية لما اوجبت لمادة الفلك المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء المفروض صورة الكل وإلا لبطل كون الكل كلا والجزء جزءا فوجد فى الفلك مانع من أن يقبل جزئه المفروض صورة كله وهكذا الحال فى البسائط العنصرية.

وأما المقدار المجرد عن المادة فليس هناك الا طبيعة مقدارية واحدة فلا يقتضى الإختلاف بالكل والجزء وليس بينهما علة فاعلة ولا مادة قابلة حتى يمكن الإختلاف.

وإعترض عليه الإمام الرازي رحمه الله: بأنكم اسندتم اختلاف الشكل فى جزء الفلك وكله الى اختلاف ماديتهما فنحن نسوق الكلام فى مادتيهما. ونقول: مادتا الكل والجزء.

أما متحدتان فلا وجه لكون احدهما مادة للكل والأخرى للجزء.

وأما مختلفتان فنتكلم فى سبب إختلافهما فإن إنتهت السلسلة إلى مادة واحدة عاد المحذور وإلا يلزم التسلسل.

فالجواب: إن اختلاف الصور والأشكال بحسب اختلاف المادة فهى مختلفة بذاتها ويختلف غيرها من الأعراض المادية والصور بها كالزمان يقتضى التقدم والتأخر لذاته والزمانيات بواسطته فلذالك احتاجت الصورة فى إختلاف أحوالها إلى المادة. والمادة لم تحتج إلى غيرها.

فصل: فی أنّ الهیولی لا تتجرد عن الصورة؛ لأنها لوتجردت عن الصورة فإما أن تکون ذات وضع

الوضـع یطلـق عـلی معـان: منهـا کـون الشـئ بحیـث یشـارإلیه إشـارة حسـیة. ومنهـا حـال الشـئ بحسـب نسـبة بعـض أجزائـه إلی بعـض ونسـبته إلی الخـارج وهـی المقولـة. ومنهـا مـا هوجـزء المقولـة. والمـراد ههنـا المعنـی الأوّل. والحاصـل: أن الهیـولی المجـردة إمـا أن تکـون ذات وضـع بالـذات أي قابلـةً للإشـارة الحسـیة بأنـه ههنـا أوهنـاك.

(أو لا تکـون) ذات وضـع بالـذات (لا سـبیل إلی کل واحـد مـن القسـمین فلاسـبیل إلی تجردهـا عـن الصـورة امـا انـه لاسـبیل الی الأول فلأنهـا حینئـذ إمـا أن تنقسـم أولاتنقسـم لاسـبیل الی الثانـی؛ لأن کل مـا لـه وضـع) بالإستقلال (فهومنقسـم) أي: قابـل للإنقسـام سـواء کان منقسـما بالفعـل أوبالقـوة.

(عـلی مـا مـرفی نفـی الجـزء الـذی لایتجـزی ولاسـبیل الی الأول؛ لأنهـا حینئـذ إمـا أن تنقسـم فی جهـة واحـدة فقـط فتکـون خطّـاً جوهریاً) لإسـتقلالها وعـدم إنقسـامها إلا فی جهـة واحد.

(أو فی جهتـین فقـط فتکـون سـطحاً جوهریاّ) لإسـتقلالها وإنقسـامها فی جهتین (أوفی جهـات فتکون جسـما).

اعـترض علیـه المحاکـم: بأنـه إن کان المـراد بـذات الوضـع فی تردیـد البرهـان ذات الوضـع بالـذات فـلا نسـلم الحـصر؛ لجـواز ان یکـون الهیـولی المجـردة ذات وضـع. ولا یکـون لهـا الوضـع فی نفسـها ولا مـن الصـورة بـل مـن شـئ آخـر. وان کان المـراد بهـا

ذات وضع على الإطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه؛ لإنا لانسلم حينئذ أنها لوكانت منقسمة فى جميع الجهات كانت جسما. وإنما يكون كذالك لوكانت ذات وضع بالذات؛ فإن جميع الجهات السارية فى الهيولى المجسمة منقسمة فى جميع الجهات وليست أجساما!.

وأجاب: بأن الهيولى لوكانت ذات وضع بالغير كان ذالك الغير إما جسمية أوفى جسمية؛ لأنه لابد أن يكون هناك ذات وضع بالذات ضرورة أنه لولم يكن للهيولى وضع فى حد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع فى حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع أصلا. وحينئذ إن انقسم ذالك الغير فى جميع الجهات كان جسمية وإلا كان نقطة أوغيرها فى جسمية فلا تكون الهيولى مجردة. وبهذا ظهرأن ما ذكر كما يدل على أن الهيولى المجردة لاتكون ذات وضع بالذات. كذالك يدل على أنها لاتكون ذات وضع مطلقا.

(وكل واحد منها باطل). إعلم: أن كون الهيولى خطاً أوسطحاً أوجسماً خَلْفٌ فى نفسه؛ فإنك قد عرفت أن الهيولى لا إمتداد لها فلزوم كونها ممتدّة ومنقسمة بوجه من الوجوه خَلْفٌ باطل! ولذا قال **المحقق الطُوسى** فى «**شرح الإشارات**»: -«الهيولى لوكانت ذاتَ وضع بإنفرادها لكانت جسماً أونقطةً أوخطاً أوسطحاً وكلها باطل؛ فكونها ذاتَ وضع بإنفرادها باطل؛ وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصور ماهياتها؛ فإن الجسم والخط والسطح لكونها متصلة بالذات قابلة للإنفصال تكون محتاجة الى الحامل فهى غير الحامل والنقطة لايمكن أن تكون ألا حالة فى غيرها وإلا لكانت جزءا لايتجزى والحامل لايكون حالا فهى ليست بنقطة.

وقـرر **المحاكـم**: بـأن الهيـولى لوكانـت ذات وضـع بالـذات فإمـا أن تكـون منقسـمة فى جميـع الجهـات فتكـون فى حـد ذاتهـا ذات حجـم سـار فى سـائر الجهـات فتكـون جسـما وقـد فرضـت هيـولى. وإمـا ان لاتكـون منقسـمة فى جهـة مـن الجهـات فتكـون مقطعـا لإمتـداد الإشـارة سـواء انقسـمت فى جهـة أخـرى أولم تنقسـم أصـلا فلاتكـون ذات وضـع بالـذات ومشـارا إليهـا كذالـك هـذا خلـف. وبهـذا ظهـر أنـه لا حاجـة إلى إبطـال كونهـا أحـد هـذه الأمـور كـما فعلـه لكـن لمـا لم يكـن تعـين الطريـق واجبـا عـلى الناظـر قـال: **(أمـا أنـه لايجـوز أن يكـون خطـا جوهريـا؛ فـلأن وجـود الخـط عـلى الإسـتقلال محـال؛ لأنـه إذا انتهـى اليـه طرفـا السـطحين فإمـا أن يجـب تلاقيهـما أولايجـب. لاجائـز أن لايجـب وإلا لـزم تداخـل الخطـوط وهومحـال؛ لأن كل خطـين مجموعهـما أعظـم مـن الواحـد. والتداخـل يوجـب خلافـه هـذا خلـف)**.

يعنـى: أن الخـط الجوهـرى إذا إنتهـى إليـه طرفـا السـطحين فـان لم يكـن ذالـك الخـط حاجبـاً عـن تلاقـى ذينـك الطرفـين يلـزم الجواهـر المتحيـزة بالـذات وهومحـال؛ لعـدم بقـاء الإمتيـاز بـين المتداخلـين بخـلاف الأعـراض؛ لتغايرهـا باعتبـار المحـل. فإذا فـرض انتهـاء طـرفى السـطحين إلى الخـط الجوهـرى فالتداخـل إنـما يكـون بـين الجواهـر المتحيـزة بالـذات. أعنـى: الجسـمين والخـط الجوهـرى؛ لأن الأطـراف متداخلـة فى محالهـا ضرورة أنهـا ليسـت أمـورا واقعـة فى النهايـات بـل هـى عبـارة عـن النهايـات الحالـة والحلـول ملـزوم للتداخـل. فلايـرد انـه لا اسـتحالة فى تداخـل الخطـوط فى العـرض؛ إذ لا مقـدار لهـا فى تلـك الجهـة. نعم!يمنـع تداخـل الخطـوط فى جانـب الطـول؛ لتقدرهـا فى تلـك الجهـة لكـن لا كلام فى إجتماعهـا فى الطـول. إنـما الـكلام فى اجتماعهـا فى العـرض.

(ولا جائز أن يحجب وإلا لإنقسم الخط فى الجهتين؛ لأن ما يلاقى من أحدهما غير ما يلاقى الآخر وهومحال. وأما أنه لا جائز أن يكون سطحا؛ فلأنها لو كانت سطحا فإذا انتهى إليه طرفا الجسمين فإما أن يحجب تلاقيهما أو لايحجب وكل منهما باطل)؛ إذ يلزم على الشق الأول إنقسام السطح فى جانب العمق مع أن السطح لا إمتداد له فى تلك الجهة وعلى الثانى يلزم تداخل الجواهر المتحيزة بالذات؛ إذ المفروض أن السطح جوهر (على ما مرّ) فى الخط (وأما أنه لايجوز أن يكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة) قد علمت أن هذا كله تطويل بلاطائل والأولى فى إبطال هذا الشق أن يقال: الهيولى على هذا التقدير إن لم تنقسم اصلا تكون نقطة وإن انقسمت فى جهة واحدة تكون خطا. وإن إنقسمت فى جهتين تكون سطحا وإن إنقسمت فى الجهات تكون جسماً. وهذه الشقوق بأسرها باطلة!؛ أما كونها نقطة؛ فلأنها لايمكن وجودها إلا حالة فى غيرها وإلا لزم الجزء الذى لايتجزى. وأما كونها خطاً اوسطحاً اوجسمًا فلأن هذه الأشياء متصلات قابلة للفصل. وكل ما هذا شأنه فهومفتقر إلى مادة حاملة فلزم الخلف.

(وأما أنه لاسبيل الى الثانى؛ فلأنها إذا كانت الهيولى) مجردة عن الصورة وكانت (غير ذات وضع) مطلقا (فإذا إقترنت بها الصورة الجسمية) تكون ذات وضع ألبتة؛ لأن المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم ذووضع (فإما أن لايحصل) الهيولى المقترنة بالصورة (فى جزء أصلا أوتحصل فى جميع الأحياز دون بعض. والأول والثانى محالان بالبداهة والثالث ايضا محال؛ لأن حصولها فى كل من الأحياز ممكن)؛ لإستواء نسبتها إلى جميع الأحياز. والصورة لاتقتضى إلاحيّزا مطلقا.

(فلـو حصلـت فى بعـض الأحيـاز دون بعـض يلـزم الترجيـح بـلا مرجـح وهومحـال). فـان قلـت: يجـوز ان يكـون للهيـولى المجـردة عـن الصـورة الجسـمية صـورة نوعيـة مانعـة عـن قبـول الصـورة الجسـمية فلايلحقهـا الصـورة الجسـمية اصـلا!.

يقـال: الهيـولى المجـردة عـن الصـورة إن لم تقبـل الصـورة الجسـمية بالنظـر الى نفـس ذاتهـا فلاتكـون هيـولى بـل تكـون جوهـرا مفارقـا عـن عـالم الأجسـام وإن قبلـت الصـورة بالنظـر الى نفـس ذاتهـا فلحـوق الصـورة ممكـن لهـا بحسـب نفـس ذاتهـا. ولايلـزم مـن فـرض الممكـن محـال وعـروض الجسـمية لهـا بعـد فـرض تجردهـا مسـتلزم للمحـال. وأمـا اسـتلزام الممكـن بالـذات للممتنـع بالـذات كـما فى اسـتلزام عـدم العقـل الأول لعـدم الواجـب فليـس إلا لكـون عدمـه ممتنعـا بالغـير.

اعنـى: وجـود الوجـوب. وأمـا بالنظـر الى ذاتـه فلايسـتلزم محـالا وإلا لم يكـن ممكنا بالـذات. وههنـا إذا نظـر الى الهيـولى المجـردة فى حـد ذاتهـا مـن غـير نظـر إلى صـورة مانعـة وفـرض لحـوق الصـورة الجسـمية إياهـا يلـزم المحـال وأيضـا الـكلام ههنـا فى هيـولى الأجسـام هـل هـى مجسـمة أومجـردة؟ ثـم تجسـمت.

فالجوهـر الـذى لايمكـن أن يلحقـه الصـورة ليـس ممـا يتعلـق بالبحـث عنـه غـرض؛ لأنـه ليـس مـادة للأجسـام. والـكلام إنـما هـوفى مـادة الأجسـام وهـى لايمكـن أن تتجـرد عـن الصـورة وإلا يلـزم مـا الـزم.

وأورد فى هـذا المقـام وجـوه: **الأول**: ان الدليـل يجـرى فى إنقـلاب بعـض العنـاصر بعضـا كجـزء مـن المـاء إذا انقلـب هـواءا فيلـزم ان لايصـح الإنقـلاب. وذالـك ؛ لأن المـاء إذا صـار هـواءا. فإمـا أن يحصـل فى جميـع أجـزاء حيـز الهـواء أوجـزء من حيـزه أولم

يحصل فى شئ منه. والأول والثالث محالان بالبداهة. والثانى مستلزم للترجيح بلا مرجح! وأجاب عنه المصنف رحمه الله تعالى بقوله: - (ولايلزم الترجيح بلا مرجح على هذا؛ بأن الماء إذا انقلب هواءا أوعلى العكس صار المنقلب أولى بموضع؛ لأن الوضع السابق يقتضى الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح) حاصله: إعتبارالشق الثانى وماقلتم: من لزوم الترجيح بلا مرجح.

قلنا: مم لان الوضع السابق للمنقلب فى صورة الإنقلاب معد لكون المنقلب إليه فى الحيز المعين؛ لأن المنقلب إن خرج عن حيزه بالقسر قبل الإنقلاب الى حيز المنقلب إليه وهناك فسدت صورته ولحقت صورة المنقلب إليه فصار ذالك الموضع أولى. والأولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بسبب حصوله فى ذالك الحيز قبل الإنقلاب فحصوله فيه قبل الإنقلاب مرجح لحصوله فيه بعده. وإن لم يخرج بل فسد فى حيزه بسبب من الأسباب فلا محالة يكون ذالك الحيز قريبا من بعض أجزاء حيز المنقلب اليه وبعيدا من بعضها فبعد الإنقلاب يحصل فى حيز القريب من ذالك الحيز. فيكون القرب مرجحا لحصوله فى ذالك الحيز ولايمكن مثل هذا القول فى الهيولى المجردة؛ لانه لا وضع سابق هناك لفرض تجردها.

والثانى: أن الجسم العنصرى لايجب اتصافه بإحدى الصورة النوعية مع أنه لايخلوعن إحداهما فلم لايجوز ان يكون الهيولى بعد الإقتران بالصورة غير واجبة الحصول فى حيز بعينه لكنهايحصل فى إحدى الأحياز. والجواب: أن كل صورة نوعية مسبوقة بصورة أخرى معدة للهيولى فى قبول الصورة اللاحقة ولا كذالك الهيولى الخالية فظهر الفرق.

والثالث: أنه يجوز أن يكون المرجح لحيز خاص اتصاف الهيولى العارية بأوصاف تتعاقب بعضُعا بعضاً. والجواب: إن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف نسبتها مع تلك الأوصاف الى جميع الأحياز. والأوضاع واحدة وإلا لم تبق مجردة فثبت أن هيولى الأجسام أعنى: المقترنة بالصورة لاتتجرد عنها. وأما أنه هل يجوز أن توجد هيولى مجردة دائماً أولا. فذالك بحث آخر وليس على الطبعى إبطاله. وإنما هذا على ذمة الإلهى.

فصل فى إثبات الصورة النوعية

إعلم: أن لكل واحد من الأجسام الطبيعية صورة أخرى غير الصورة الجسمية مقوِّمة للهيولى كالجسمية وليست مقومة للجسمية؛ لكونها متحصلةَ الذات لما عرفت أنها طبيعة نوعية . وبهذه الصورة تختلف الأجسام انواعا. ولذا يسمى صورةً نوعيةً وقد تسمى بالطبيعة؛ لكونها مبدءاً للآثار الخاصة المختصة بالأنواع وبالقوة أيضاً باعتبار تاثيرها فى الغير وكمالاً؛ لصيرورة الجنس بها نوعاً محصَّلاً والدليل على وجودها ما بيَّنه بقوله: (لأنَّ إخْتصاصَ بعضِ الأجسام ببعض الأحياز دون البعض) سواء كان مكانا كما فى غير الفلك المحيط بالكل أووضعاً كما فى الفلك المحيط. وكذالك اختلاف الآثار الأخر كبرودة الأرض وحرارة النار مثلاً. وبالجملة اختلاف الأجسام فى الأحياز والأوضاع والمقادير والأشكال والكيفيات مما لايُشكُّ فيه.

وليس إختلاف تلك الآثار لأَمرٍ خارجٍ يعنى: أَنَّ مبادى تلك الآثار ليس أمراً خارجاً عن نفس ذوات الأجسام؛ لأنّا نعلم بالضرورة: أنّ الأرض ثقيلة مائلة بطبعها إلى المركز. والنارَ خفيفة مائلة بطبعها إلى المحيط فلا بد وأن يَستندَ تلك الآثار إلى أمور فى حقائقها. فإما أن يقال: إن تلك الآثار مستندة إلى الهيولى وذالك باطل؛ لان الهيولى قابلة محضة تصح أن تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر واحدة بالشخص لاتصلح أن تكون مبدءا لتلك الآثار المختلفة. وإلى هذا اشار بقوله: (ولا للهيولى) إذا لم تكن تلك الآثار مستندة الى أمر خارج عن حقيقة الجسم ولا إلى هيولاه.

(فحينئـذ إمـا أن يكـون للجسـمية العامـة) المشـتركة بـين العنـاصر والأفـلاك **(أولصـورة أخـرى لاسـبيل الى الأوَّل وإلا لَشْـتَرَكَتِ الأَجسـامُ كلُّهـا فى ذالـك)** مـع أن الأجسـام مختلفـة فى الأحيـاز والأوضـاع والكيفيـات **(فتعـين الثانـى)** وهـوأن يكـون اختصـاص بعـض الأجسـام ببعـض الأمكنـة والأوضـاع وغيرهـا مـن الآثـار دون البعـض بصـورة أخـرى منوّعِـة للأجسـام ومحصلـة لهـا أنواعـا. **(وهوالمطلـوب)**.

واعلـم: أن ههنـا كلامـاً مـن وجـوه: منهـا أنـه يجـوز أن يكـون منشـأُ إختـلاف الآثـار فى الأجسـام أمـراً خارجـاً عـن الأجسـام مفارقـاً لهـا. فـإن قيـل: نسـبة المفـارق إلى جميـع الأجسـام عـلى السَـوِيّة فكيـف يكـون مَنْشـأً لإختـلاف الآثـار؟.

يقـال: لانسـلم: أنَّ نسـبة المفـارق الى جميـع الأجسـام عـلى سـواء!لم لايجـوز أن يكـون للمفـارق خصوصيـةٌ بالقيـاس الى بعـض الأجسـام دون البعـض.

والجـواب: مـا أشرنـا إليـه إنّـا نعلـم بالـضرورة أن تلـك الآثـارَ إنـما تصـدر عـن الأجسـام أَنفسِـها. فالإحـراق إنـما هومـن النـار. والترطيـب إنـما هومـن المـاء فلـولم يكـنْ فى الأجسـام إلا الهيـولى والصـورة الجسـمية لم يَصـدُرْ تلـك الآثـارُ عنهـا فـلا بـد أن يكـون فيهـا شـئٌ هومَبـدَءٌ لتلـك الآثـار.

منهـا: أنـه لم لايجـوز أن يكـون مبـادى تلـك الآثـار أعراضـاً. والعـرض قـد يكـون مبـدءُ أثـر كالميـل للحركـة والحـرارة فى الحديـد الحاميـة للحـرق. ولاينفـع القـول بكونهـا مُعِـدَّاتٍ؛ لجَرَيـان مثـل هـذا فيـما سـميتُمُوها: صـوَراً.

ومنهـا: أن الآثـار المختلفـةَ بعضُهـا مـن بـاب الأيـن وبعضهـا مـن بـاب الكيـف وكذالـك مـن سـائر الأبـواب. فكيـف تكـون الصـورة النوعيـة الواحـدة مصـدراً لأمـور مختلفـة!؟ فـإن الكثـير لا يصـدر عـن الواحـد. والجـواب: أن القـدر المسـلم

أن الكثير لايصدر عن الواحد المحض. وأما صدوره عن الواحد إذا إنضم إليه جهات مختلفة فلامضايقة فيه. وهذه الصورة ذات جهات. وباعتبار تلك الجهات تكون مصدرا لأمور مختلفة فهي تقتضي التأثير فى الغيربحسب ذاتها. والتأثير عن الغير بحسَب المادة. وحفظ الأين بشرط حصول الجسم فى حيزه والعود إليه بشرط خروجه عن الحيز.

ومنها: ما قال الإمام فخرالدين الرازى رحمه الله تعالى: إن إستناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور الى غيرها من الأمور المختلفة. فإن أسند اختلاف الصور فى العنصريات إلى اختلاف إستعداد فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الماهيات. يقال: لم لايجوز استناد اختلاف الأعراض إليها من غير توسط الصور. وأجاب عنه المحقق الطوسى: بأن لآثار الأجسام وأعراضها مباد موجودة فى الأجسام ولايلزم من ذالك أن يكون لتلك المبادى مباد أخر فيها حتى يلزم التسلسل؛ لجواز استناد تلك المبادى الى المفارق وإمتناع إستناد آثار الأجسام إلى المفارق. ولا يجوز أن يكون صدور الأعراض المذكورة للإستعدادات والمواد؛ لأن الإستعدادات تزول عند حصول الكيفيات والآثار فلايمكن أن تكون منوعة والمواد لاتكون فاعلةً.

واعلم: أنه ذهب المتألهون كأفلاطون الإلهى وحكماء الفرس على ما حكى الشيخ المقتول إلى أن لكل نوع من الأفلاك والبسائط العنصرية ومركباتها ربّاً ومُدبِّراً لذالك النوع وهوالغازى والمنمى والمولد؛ لإستحالة صدور تلك الأفعال المختلفة المتقنة عن قوة بسيطة عادئة للشعور على ما زعمت المشائية بل ينسبون جميع ذالك إلى تلك الأرباب.

ويقولـون: إن الترتيـب العجيـب الواقـع فى عـالم المحسوسـات ظـلال الإشراقـات عجائـب النسـب ولطائـف الترتيـب فى تلـك الأربـاب النوريـة القاهـرة. وذالـك الـرب المدبّـر هوالمـراد بقولهـم: إن فى عـالم العقـل إنسـانا كليّـاً أي: نـورا قاهـرا فيـه أشـعة متناسـبة يكـون ظلـه فى الأعيـان.

وعنـوا بقولهـم: كلى إن نسـبة فيضانـه إلى اشـخاص الإنسـان الموجـود نسـبة متسـاوية. فكأنـه الـكلى أي: الأصـل لا أن نفـس تصـوره غـير مانـع عـن وقـوع الشركـة كـما فهـم أتبـاع المشـائية مـن قولهـم.

وإعترضـوا عليـه: بأنـه كيـف يكـون موجـودا فى الخـارج؛ إذ الوجـود ملـزوم التشـخص.

وقـد جـاء فى «الحديـث النبـوي عليـه أفضـل الصلـوات وأكمـل التحيـات» إشـارة إلى ذالـك فافهـم!. ولـمَّـا فـرغ عـن بيـان التـلازم بـين الهيـولى والصـورة أراد أن يبـين كيفيـةَ التـلازم بينهـما فقـال: (هدايـة) إعلـم: انـه اذا ثبـت ان الصـورة جسـميةً كانـت أونوعيـةً غـيرُ منفكـة عـن مـادة قابلـة بـل مفتقـرة اليهـا افتقـار المعلـول الى العلـة القابلة وان المـادة لكونهـا اسـتعدادا محضـا وقـوة صرفـة غـير محصلـة بنفسـها بـل تحتـاج الى محصـل يحصـل ذاتهـا ثبـت أنهـما متلازمـان. وقـد تقـرر عندهـم أن التـلازم إنـما يكـون بـين العلـة الموجبـة ومعلولهـا أوبـين معلـولى علـة ثالثـة موقعـة للإرتبـاط الإفتقـارى بينهـما وإلا ليصـح وجـود أحدهمـا بـدون الآخـر ولا يكـون بينهـما تـلازم بـل مجـرد مصاحبـة إتفاقيـة. ومـا يظـن مـن أمـر المتضايفـين كالأبـوة والبنـوة أن بينهـما تلازمـا بـلا عَلاقـة العِلِيَّـة وحاجـة أحدهمـا إلى الآخـر ففاسـد؛ لأن المتضايفـين الحقيقيـين كل

منهما محتاج الى المشهوريين كالأب والإبن جزء كل منهما أعني: الوصف محتاج الى جزء الآخر أعني: الذات.

اذا عرفت هذا فاعلم: أنه لايخلوهنا إما ان يكون إحدهما علة للآخر أويكون كلاهما معلولى علة ثالثة موقعة للعلاقة الإفتقارية بينهما.

أما كون الهيولى علة للصورة فباطل قطعا ضرورةَ **(أن الهيولى ليست علة للصورة؛ لأنها لاتكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة)** لاقبلية ذاتية ولا قبلية زمانية.

أما الثانى فظاهر مماسبق.

وأما الأول؛ فلأنها لوكانت متقدمة على الصورة تقدما ذاتيا لكانت موجودة متشخصة قبل الصورة مع أن الصورة علة لوجود الهيولى.

(والعلة الفاعلة للشئ يجب ان تكون موجودة قبله) ولوقبلية ذاتية. وأيضا الهيولى لها قوة القبول والاستعداد وليست إلا جوهرا مستعدا من حيث هومستعد. وما هو بالقوة لا يكون سبباً لشئ بالفعل.

وأما كون الصورة علة للهيولى فأيضا باطل لما قال: **(والصورة أيضا ليست علة مطلقة)** ولا آلة ولا واسطة **(للهيولى)** الشخصية ولا للمطلقة.

أما للأولى فلأن الواحد بالعموم لايصلح لذالك وكيف يسوغ أن يكون تشخص المعلول وتحصله أقوى من تشخص العلة وتحصلها وحكم المتوسط فى وجوب وحدته بالعدد حكم العلة الجاعلة فإنه إذا كان المتوسط مبهما لايتعين التأثير فضلا عن الأثر.

وأما للثانية فلأن جاعل الطبيعة أوآلتها أوواسطتها هوالجاعل للفرد أوآلته أوواسطته؛ لأن الطبيعة لا تصدر مرتين مرة مطلقة ومرة متشخصة بل إنما يصدر متشخصة من جاعل متشخص لكن العقل يلحظها بلحاظين تارة من حيث هي تارة من حيث التشخص فلايكون جاعل الطبيعة غير جاعل التشخص.

نعم! هناك مغايرة في لحاظ العقل واعتباره وقد بين المصنف رحمه الله تعالى وجه عدم كون الصورة علة مطلقة أوآلة أوواسطة بقوله: **(لأن الصورة إنما يجب وجودها مع الشكل أوبالشكل)** اعلم: أن التناهي والتشكل من توابع الهيولى والجسمية ليست علة لهما فهما غير متأخرين عن الجسمية وما لايكون متأخرا عن الشيء فهوإما معه أومتقدم عليه فالتناهي والتشكل إما مع الجسمية أومتقدمان عليها.

(الشكل لا يوجد قبل الهيولى) بل إما معها أومتأخر عنها؛ إذ الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل ؛ لأنهما لايحصلان إلا من جهة المادة.

(فلوكانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الشكل) لتقدمها على الهيولى المتقدمة على الشكل. والمتقدم على المتقدم على الشيء كذا المتقدم على ما مع الشيء المتقدم عليه بخلاف ما مع المتقدم على الشيء؛ اذ لايجب ان يتقدم على الشيء كما سيجي إن شاء الله تعالى هذا خلف!.

وقد أورد **الإمام الرازي رحمه الله تعالى**: ههنا معارضةً ومنعاً. أما المعارضة فهي الشكل هيأة حاصلة بسبب إحاطة الحد الواحد أوالحدود بالمقدار فهي متأخرة عن الحدود. والمتأخرة عن المقدار المتأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة.

وأجاب عنه المحقق الطُوْسِي: بأن هذا البيان إنما يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة والذى ندعيه عدم تأخر الشكل والتناهى عن الصورة المتشخصة من حيث إنها مشخصة.

وأما المنع فهوان ما ذكرتم من أن الجسمية ليست علة للتناهى والتشكل فهما غير متأخرين عنهما مم فإن ما لايكون متقدما على الشئ بالعلية لا يلزم أن لايكون متقدما عليه بوجه آخر فإن التقدم بالعلية أخص من التقدم المطلق. ولايلزم من نفى الخاص نفى العام فيجوز أن تكون الجسمية متقدمة عليهما بوجه آخر أعنى: التقدم بالطبع وإن لم تكن متقدمة عليهما بالعلية.

وأجاب عنه المحقق الطوسى: بأن الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهى والتشكل بل إنما تنفك عنهما من حيث الوجود فقط. ومعناه: أن الصورة المشخصة محتاجة فى تشخصها إليهما ولايبعد أن يحتاج الشئ فى تشخصه إلى ما تتأخر عن ماهية كالجسم الى الأين والوضع المتأخرين عنه فإذن التناهى والتشكل غير متأخرين عن الصورة المشخصة من حيث هى مشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها. وإذا ثبت أن الهيولى ليست علة للصورة ولا الصورة علة للهيولى فلابد أن يكونا معلولى علة ثالثة موجبة لهما وإلا لم يكونا متلازمين كما قال: (فإذن وجود كل منهما عن سبب) واحد (منفصِل) مفارق عن الأجسام ولواحقها وذالك السبب المنفصل يقيم الهيولى بماهية الصورة.

فالصورة بما هى هى شريكة لعلة الهيولى ويتم أمر العلية بهما جميعا ويستحفظ المادة بمجموع العلة المفارقة وماهية الصورة بتعاقب أفرادها عليها وإلى هذا أوما: بقوله: (وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا أنها

لاتقوم بالفعل بدون) ماهية **(الصورة)** ولاتنعدم الهيولى بإنعدام الصورة المعينة؛ لأن الصورة المعينة لاتفارقها إلابصورة أخرى تعاون المفارق على إقامة الهيولى.

ولا استبعاد فى أن يكون مجموع شيئين أحدهما بعينه والآخر لابعينه علة لوجود أمر كمن يمسك سقفا معنيّا بِدِعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها. وهذا المجموع لايبطل ببطلان الصورة المعينة بل إنما يبطل إذا بطلت العلة المفارقة والصورة من حيث هى صورة. وإذا انعدمت الصورة المعينة وحصلت بدلَها صورة أخرى يكون المجموع موجودا بالعلة المفارقة والصورة من حيث هى صورة. فإن قلت: مجموع العلة المفارقة والصورة من حيث هى صورة واحد بالعموم فكيف يصح ان يكون علة للواحد بالشخص أعنى: الهيولى يقال: كون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بالواحد بالعدد علة للواحد بالعدد غيرمستبين الفساد.

وههناك كذالك؛ فإن الواحد بالنوع مستحفظ بالواحد بالعدد وهوالمفارق فإن المفارق علة موجبة للمادة ولايتم إيجابها إلا بأحد أمور يقارنها أعنى: أفراد الصورة التى تتعاقب بتوارد على الهيولى.

(وليست الصورة أيضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا: أنها لاتوجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى) وأيضا قد سبق: أن الهيولى محل والصورة حالةٌ. وقد تقرر عندهم أن تشخص الحال من دون تشخص المحل محال.

(فالهيولى تفتقر الى الصورة المطلقة فى بقائها والصورة) من حيث سنخ الفردية والمراد به مرتبة الماهية النوعية متشخصة بأَىِّ تشخص كان؛ إذ خصوصية الفردية ملغاة.

(مفتقرة إلى الهيولى فى تشكلها) وشخصها من غير لزوم دور؛ لأن الصورة من حيث هى صورة متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هى متشخصة ومتشكلة متأخرة عن الهيولى؛ لأن الهيولى علة قابلة لتشخصها وتحصلها.

واعلم: أنه قال **الإمام الرازى** فى «**شرح الإشارات**»: إن كل واحد من الهيولى والصورة يتشخص بالأخرى. وهذا لايقتضى الدور؛ لأن ذات كل منهما علة لتشخص الأخرى. ثم أورد بأن تشخص كل منهما بذات الآخر يتوقف على إنضمام ذات كل واحد منهما إلى ذات الآخر. وإنضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منها؛ فإن المطلق غير موجود. ومالیس بموجود ولاينضم إليه غيره.

وأجاب: بمنع هذه المقدمة؛ فإن انضمام الوجود الى الماهية لايتوقف على كون واحد منهما موجوداً فكذا ههنا. وقال المحقق الطوسى: تشخص الهيولى بذات الصورة معقول؛ فإن الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تعينها لا من جهة أنها هذه الصورة بل من حيث أنها صورة مّا.

وأما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول؛ لوجهين الاوّل: أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها؛ لأجل الهيولى من حيث أنها هيولى؛ فإن هذه الصورة لاتقبل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى ما بخلاف الهيولى؛ فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى. وان لم تكن هذه الصورة فإذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقته.

والثانى: أن ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والإستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بلى! قد قيل: إن كل نوع يحتمل أن يحتمل أن يكون له أشخاص

كثيرة. فذالـك النـوع إنـما يتشـخص بالمـادة أي: يتشـخص بهـا مـن حيـث هـى قابلـة للتشـخص. فيصـير النـوع لأجلها كثيرا لا مـن حيث هـى فاعلـة لذالـك بـل الفاعلـة هـى الأعـراض المكتنفـة بهـا كالأيـن والوضـع ومتـى وأمثالهـا المسـمّاة بالمشـخصات. فظهـر أن تشـخص الصـورة بالهيـولى المعيّنـة. ومـن حيـث هـى قابلـة لتشـخصها وتشـخص الهيـولى يكـون بالصـورة المطلقـة ومـن حيـث هـى فاعلـة لتشـخصها وسـقط الـدور. وهـذه المسـئلة مـن الغوامـض. وقـد بينـا وجـه غُمُوضِهـا فى «**شرح الهديـة السـعيدية**». وفى «**رسـالة مفـردة**» لنـا فى هـذه المسـئلة بـما لامزيـد عليـه مـن أراد الإطـلاع عليـه فليرجـع إليهـما!.

ثـم قـال: وأمـا قـول **الفاضـل الشـارح رحمـه الله تعـالى**: الشـئ المطلـق غـير موجـود فغـير صحيـح؛ وذالـك لأن الشـئ المطلـق يمكـن أن يؤخـذ لا بـشرط الإطـلاق والتقييـد. ويمكـن أن يؤخـذ لابـشرط الإطـلاق. والأول موجـود فى الخـارج والعقـل والثانـى موجـود فى العقـل دون الخـارج فـإذن ليـس يصـح أن يقـال: إنـه غـير موجـود أصـلا.

وأمـا الجـواب: بإنضـمام الوجـود الى الماهيـة فغيرصحيـح؛ لأنهـما أمـران عقليـان ولا يصـح إلحـاق الأمـور الخارجـة مـن حيـث هـى خارجيـة فى أحكامهـا بالأمـور العقليـة مـن حيـث هـى عقليـة. بقـى ههنـا كلام وهـوأن الهيـولى والصـورة متلازمان فى الإرتفـاع ضرورة أنـه يلـزم مـن ارتفـاع كل منهـما إرتفـاع الآخـر فكيـف يكـون أحدهمـا متقدمـا عـلى الآخـر.

والجـواب: إنهـما وإن تلازمتـا فى الرفـع لكـن رفـع العلـة متقـدم عـلى رفـع المعلـول. ولعلـك قـد تفطنـت بـما وعيـت (حفظـت) أن الدليـل كـما يـدل عـلى تقـدم

الصورة على الهيولى وكونها شريكة للعلة فى العنصريات كذالك يدل على ذالك فى الفلكيات.

وإن كان بادى الرأى يجوّز كونها علة مطلقة لها؛ وذالك لأن الصورة بما هى مطلقة مبهمة لاتصلح لأن تصير علة للهيولى المشخصة؛ فإن تعين المعلول وإبهام العلة مما يأبى عنه الفطرة السليمة بل إن كانت علة كانت علة بما هى متشخصة متشكلة والشكل لايتأتى إلا من قبل المادة فإذن هى شريكة للسبب المفارق.

فصل فى المكان

اعلـم: أن الشـئ قـد يتصـور أوّلا بعـارض فيبحـث عـن وجـوده قبـل تحقيـق ماهيتـه. فالمـكان يتصـور أوّلا بمايسـكن فيـه الجسـم ولايسـعه معـه غـيره. وينتقـل منـه وإليـه ثـم يتكلـم فى أنّ مـا هـذا شـأنُه أىّ شـئ هـو.

فنقـول: وجـوده ضرورى. وإن انكـره البعـض رأسـا وأثبـت البعـض وجـوده فى التوهـم لا فى الخـارج. وقـد بلـغ قـوة أمـره إلى أن العامـة يسـتحيلون وجـود شـئ لا فى مـكان. ثـم أن العامـة قـد يطلقـون المـكان ويريـدون بـه مـا يكـون الشـئ مسـتقرا عليـه كالأرض للسريـر. وقـد يريـدون بـه الحـاوى للشـئ كالـدُنّ للـشراب. وبالجملـة مـا يكـون فيـه الشـئ وإن لم يسـتقر عليـه فالسـهم النافـذ فى الهـواء فى مـكان عندهـم. وقـد اختلفـوا فى ماهيتـه إختلافـا عظيـما لكـن الظاهـر مـن كونـه بحيـث يسـع الجسـم ولايسـع معـه غـيره وكونـه بحيـث ينتقـل الجسـم منـه وإليـه احتـمالان: الاول أن يكـون بعـدا والثانـى ان يكـون سـطحا؛ اذ غيرهمـا لايمكـن فيـه ذالـك ولذالـك ردّد بينهـما.

وقال : **(وهوإما الخلاء)** أي: البعد.

اعلـم: أن القائلـين بالبعـد قالـوا: إن بـين غايـات الإنـاء الحـاوى للـماء مثـلا أبعـادا مقطـورة ثابتـة تتعاقـب عليهـا الأجسـام المحصـورة فى الإنـاء. وزعمـوا ان الفطـرة تحكـم بـه ولـذا سـموه بالبعـد المفطـور لكنهـم افترقـوا فرقتـين: أصحـاب البعـد المجـرد، وأصحـاب الخـلاء فالأولـون: يمنعـون مـن أن يبقـى هـذا البعـد فارغـا عـن الشـاغل بـل يوجبـون أنْ لايتخلـى عـن مائـيٍ إلا عنـد لحـوق مائـيٍ. والآخـرون: يجـوّزون كونـه خاليـاً.

أو (السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوىّ) إعلم: أنه لما لم يجز أن يكون المكان أمرا غير منقسم؛ لإستحالة أن يكون المنقسم فى جميع الجهات حاصلا بتمامه فيما لاينقسم ولا أن يكون أمرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلاً لإستحالة كونه محيطا بالجسم بالكلية.

فهو إما منقسم فى الجهات كلها أوفى جهتين فإمتناع التداخل ليس إلا للعظم والحجم الموجب لفرض الإنقسام وهوالمقدار والبعد دون الهيولى؛ اذ لا امتداد لها بذاتها. وبالجملة امتناع التداخل ليس إلا لإستلزمه مساواة الجزء مع الكل فلايمتنع فيما ليس له عظم وامتداد. فاستبان أن التداخل فى الأبعاد مطلقا محال. فإن قلت: لوكان المكان عبارة عن السطح لزم أن لايكون لبعض الأجسام وهوالجسم المحيط بالكل مكان؟.

قلت: مبناه على أن لكل جسم مكانا مع أن هذا حكم الوهم كحكمه بأن كل وجود مشارإليه نعم! لكل جسم حيز كماسيصرح به المصنف رحمه الله تعالى.

فصل فى الحَيِّز

اعلم: أن الحيز عند القائلين بكون المكان هو السطح أعم من المكان؛ لأنه ما به يمتاز الجسم عن غيره فى الإشارة. فان كان الجسم ذا مكان كان حيزه مكانه. وإن لم يكن كذالك كالفلك المحدد للجهات؛ اذ ليس فوقه جسم يحويه حتى يكون سطحه الباطن مكانه. فحيزه وضعه الذى به يمتاز عن سائر الأجسام. وعند القائلين بالبعد موجودا كان أو موهوما نفس المكان........

وما قال **المحقق الطوسى** فى «**شرح الإشارات**»: إن المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز؛ وذالك لإن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسرير. وأما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله كان خلاءً كداخل الكوز للماء. وأما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى ليس بشيء؛ لأن أصحاب الجزء قد صرحوا أن المكان هو الفراغ الموهوم. وكتبهم مشحونة بهذا التصريح.

وقد قال **الشيخ رحمه الله تعالى**: فى «**طبعيات الشفاء**» مايفهم منه أن الحيز أعم من المكان. وإن كل جسم له حيز طبعى؛ فان كان له مكان فحيزه مكانه

إذا عرفت هذا فاعلم: **(أن كل جسم فله حيز طبعى؛ وذالك لأنّا لو فرضنا عدم تأثير القواسر).**

أي: لو خُلّى الجسم بطبعه بمعنى: أن يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الأمور الخارجة.

(لكان فى حيز معين) ضرورة أنه لايمكن وجود جسم لا فى حيز. ولا يتصور حصوله فى جميع الأعيان معا.

(وذالك الحيز إما أن يستحقه الجسم لذاته) أي: لأمر داخل فى ذاته مختص به.

(أولقاسر) أي: خارج عنه .

(لاسبيل الى الثانى؛ لأنّا فرضنا عدم القواسر) يعنى: قد فرضنا الجسم خاليا عن الأمور الخارجة فلايمكن أن يكون حصوله فى ذالك الحيز مستنداً الى امر خارج عنه إذا الأمر الخارج سواء كان قاسراً اوفاعلاً ليس له اقتضاء للحيز المعين من دون مداخلة أمر داخل فى الجسم وليس ذالك الأمر الداخل الهيولى؛ إذ الهيولى تابعة فى التحيز للجسمية. وايضا هى قابلة محضة. وليست مقتضية لشئ ولا الصورة الجسمية؛ لإشتراكها فى جميع الأجسام. فلو كانت مقتضية له لزم اشتراك جميع الأجسام فى ذالك الحيز. وأيضا نسبتها الى جميع الأحياز على السواء فكيف يقتضى معيّناً منها.

(فتعين الأول) وهوأنْ يكونَ حصوله فى ذالك الحيز مستندا الى أمر داخل فى ذات الجسم المختص به.

(فإذن إنما يستحقه بطبعه وهو المطلوب). فيكون ذالك الحيز طبعيّاً له. ولوفرض خروجه عنه وخُلِّ وطبعَه عاد إلى ذالك الحيز بإقتضاء طبعه على أقرب الطريق. وههنا كلام من وجوه:

الأوّل إن تأثير الفاعل إما أن يكون من الأمور الخارجة المفروض خلوُّه عنها أم لا. على الأوّل لايكون عند تخليته مع طبعه موجوداً فضلاً عن أن يكون فى حيِّز.

وعلى الثانى، يجوز أن يكون حصوله فى الحَيِّز المعيّن من قبل الفاعل.

والجـواب: إن تخليـة الجسـم مـع طبعـه إنـما يتصـور بعـد وجـوده، فعـلى تقديـر فـرض وجـوده لوفـرض معـرّىً عـن جميـع مـا لايكـون مـن ذاتـه لـكان فى حيِّـز معـيَّن بإقتضـاء طبعـه. وبالجملـة تأثـير الفاعـل فى وجـوده مـن تَتِمَّـةِ فـرض وجـوده. فليـس مـن الأمـور التـى يفـرض خلُـوُّه عنهـا حـال وجـوده بخـلاف حصولـه فى حيِّـز معـين؛ فإنـه مـن تلـك الأمـور.

الثانـى: أن تخليـة الجسـم مـع طبعـه. وإن كان يمكـن فى الذهـن لكنهـا جـاز أن تكـون مسـتحيلة بحسـب الواقـع. فلايتمَشَّـى الإسـتدلال عـلى أن للجسـم حيِّـزا طبعيِّـا عـلى ذالـك التقديـر.

وجوابـه: إن ملاحظـة الجسـم مـع قطـع النظـر عـن الخـارج ممكـن. فيكـون فى حيِّـز ألبتـةً. وليـس الحيـز لأمر خـارج.

والثالـث: أن هـذا الدليـل يجـرى فى أجـزاء العنـاصر بالنسـبة إلى خصـوص جـزء مـن حيـزه فيلـزم ان يكـون حيـز الجـزء المائـى مثـلاً. وهـذا الجـزء بخصوصـه مـن مكان المـاء مـع أنـه لايقتـضى موضِعـا معيَّنـا منـه.

والجـواب: أن أجـزاء البسـيطة واحـدا لكـن لا بـأس بإسـتناده الى العلـل المختلفـة، لكونـه واحـدا بالمعنـى العـامِّ. فافهـم!.

* * *

فصل فى الحركة والسكون

اعلم: أن الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها بالفعل من وجه. وبالقوة من وجه. ولايمكن أن يكون شئ بالقوة من جميع الوجوه وإلا لكان فى وجوده وفى كونه بالقوة ايضا بالقوة وهومحال ثم من شأن كل ذى قوة أن يخرج منها الى الفعل المقابل لها. وما امتنع الخروج اليه فلا قوة عليه والخروج من القوة الى الفعل قد يكون دفعة وقد لايكون لا دفعة اي على سبيل التدريج. ولولا أن الزمان يضطر فى تحديده الى الحركة والتدريج يؤخذ فى حده الزمان والدفعة يؤخذ فى حدها الآن الذى يؤخذ فى حده الزمان لسهل علينا أن نقول:

(أما الحركة فهى الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج) أولا دفعة أو يسيراً يسيراً ولكن جميع ذالك يتضمن دوراً.

ولذا عرَّف المعلِّم الأوَّل: «الحركة بأنها كمال اول لما هوبالقوة من حيث هو بالقوة؛ وذالك لأنَّ الحركة وإن شاركت سائر الكمالات من حيث إنها إذا وجدت صارت بالفعل؛ فإنهم يسمُّون الفعلَ كمالاً.

والقوةَ نقصاناً. لكن يخالفها من حيث سائر الكمالات. اذا حصلت صار الشئ بها بالفعل ولم يبق لها القوة بذالك الكمال ؛ فإن الأسود إذا صار بالفعل أسود لم يبق أسود بالقوة.

والمتحرك إذا صار متحركا بالفعل فقد بقى بعد بالقوة فى الأمر الذى هوالمقصود بالحركة أعنى: الوصول الى المنتهى فهولم يتبرأ عن القوة بالكلية ما لم يصل الى المنتهى فهى كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة.

والحق: أن تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لإعانة الحس عليها. والآن والزمان سببان لوجود هذه الأمور فى الواقع لا فى التصور. فجاز أن يعرف الحركة بهذه الأمور الأولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذَيْن هما سبباً هذه الأمور فى الوجود.

والتعريف الذى عرفوا به الحركة أخفى من تصورها؛ إذ كل أحد يعرف الحركة ولا يعرف ما ذكروا فى تعريفها إلا بعد نظر غائر. ثم إنَّ الحركة يطلق على معنيين: الأول كون الشئ بين المبدء والمنتهى بحيث يكون فى كل آن يفرض بعد المفارقة عن المبدء وقبل الوصول إلى المنتهى فى حد مما فيه الحركة لم يكن فى هذا الحد قبله ولايكون فيه بعده وكونه بهذه الصفة أمر واحد فى كل أن يفرض فى زمان الحركة. وفى ذالك الزمان ايضا لكن لا على سبيل الإنطباق عليه ويسمى «**بالحركة التوسطية**» وهى فى ذاتها مستمرة. وبإعتبار نسبتها الى حدود المسافة سيَّالَة.

والثانى الأمر المتصِّل المبتدء من المبدء المسافة الى منتهاها وهى منطبقة على الزمان وغير قارة بعدم قراره. ومنقسمة بإنقسامه والمعنى الأوَّل يفعل هذا المعنى بإستمراره وسَيَلانه كما يفعل القطرة النازلة خطاً مستقيماً والشعلة الجوَّالة دائرة تامةً وتسمى «**بالحركة القطعية**».

والظاهر من كلمات المتأخرين: أن الحركة بهذا المعنى غير موجودة فى الخارج. وإنما وجودها فى الذهن فقط؛ لأن هذا المعنى لايحصل البتة ما دام المتحرك بين المبدء والمنتهى. وإذا أوصل الى المنتهى. فقد يبطل وجود الحركة فكيف يكون لها وجود فى الخارج.

نعم! يرتسم صورتها فى الذهن بسبب نسبة المَتَحرِّك إلى مكانين؛ لأن المتحرك إذا وصل الى مكان. فقد إنطبع صورته فى الخيال ثم يلحقه صورة أخرى فى مكان آخر. فيشعر بالصورتين معاً ويتخيَّل أمر ممتدّ.

والحق: أنه لايلزم من عدم وجود الحركة فى آن الوصول. وكذا فى كل آن يفرض فى زمان الحركة عدم وجودها مطلقاً. فيجوز أن تكون موجودة فى ذالك الزمان على سبيل الإنطباق عليه بحيث يكون مجموعهما موجوداً فى مجموعه. وإن لم تكن موجودة فى جزء منه أوفى حدٍّ منه فإن الوجود مطلقاً أعم من الوجود فى الآن ولايلزم من نفى الخاص، نفى العام.

(وأما السكون فهوعدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك). اعلم: أن السكون مقابل للحركة. وظاهرأنه لا يصح أن يفرض المقابلة بينهما إلا بالعدم والملكة أوبالتضاد ولايصح أن يكون بينهما تقابل التضاد؛ لانه قد علم من تحديد الحركة أنها معنى وجودى. فلوكان السكون مقابلا لها تقابل التضاد كان معنى وجوديّا. فإما أن يكون كمالا أوّلاً لما هوبالفعل وكمالاً ثانياً لما هوبالقوة وكلاهما باطلان أما الأوّل؛ فلأنه لايجب للشئ الساكن أن يكون له كمال ثان حتى يكون السكون كمالاً أوّلاً.

وأما الثانى؛ فلأنه ليس أيضا من شرط (.....) أن يكون قد قدمه الكمال الأوَّل أعنى: الحركة ولو أوزد بمقابلة الكمال فقط كان القوة فالتحق السكون بالعدميات فثبت : أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة. وقد تحقق أن الحركة وجودية. فالسكون عدمى. وليس عدما محضا فهوعدم الحركة عما من شأنه الحركة. وليعلم أن لكل نوع من الحركة سكونا يقابله فللنمو سكون يقابله وكذا اللاين

وغيره. ثم إن الحركة تتوقف على أمور ستة: والمتحرِّك، والمحرَّك، ومافيه الحركة، ومامنه الحركة، وما إليه الحركة، ومقدار الحركة.

أعنى: الزمان. وذالك لأنها «عرض» فلابد لها من موضوع قابل، و«ممكنة» فلابد لها من علة فاعلة. و«تَدَرُّج» فلابد لها من مسافة أومايجرى مجراها. و«طلب لشئ» فلابد لها من منتهى مطلوب. و«ترك لشئ» فلابد لها من مبدء متروك.

(وكل جسم متحرك فله محرك غير الجسمية) فلا يجوز أن يكون المتحرك هوالمحرك؛ لوجهين: الأوّل أن القابل مطلقاً لايمكن أن يكون فاعلاً.

والثانى مابيَّنه بقوله: **(إذ لوتحرك الجسم بما هوجسم لكان كل جسم متحركا على الدوام والتالى كاذب)** فإن الحركة يعدم عن كثير من الأجسام مع بقاء ذاته.

(فالمقدم مثله) وإن وجد جسم طبعى متحرِّك دائماً فهوإنما يتحرك بصفة زائدة على جسمية الطبيعة إما داخل فيه أوخارج عنه. ولايجوز ان يكون شئ واحد محرِّكا ومتحرِّكا إلا أن يحرِّك بصورته ج عنه. ولايجوز ان يكون شئ واحد محرِّكا ومتحرِّكا إلا أن يحرِّك بصورته ج عنه. ولايجوز ان يكون شئ واحد محرِّكا ومتحرِّكا إلا أن يحرِّك بصورته ويتحرك بمادته أويكون محرِّكا إذا أخذ مع شئ ومتحركا مع شئ آخر كيف ولويحرك ذاته فإما أن يحرك لا بآن يتحرك فالمحرك غير المتحرك أوبأن يتحرك ومعنى التحرك ليس إلا أن يوجد فى شئ متحرك بالقوة حركة بالفعل. فيكون حينئذ إنما يخرج شيئاً من القوة إلى الفعل بشئ هوبالفعل وهوالحركة وذالك محال؛ فإن الحار مثلا كيف يسخن نفسه لحرارته ضرورة أنه إنْ كان حارًّا بالفعل يستحيل أن يكون حارًّا بالقوة والفعل معاً.

واعلـم: أن مفهومـى المبـدء والمنتهـى متضـادان؛ اذ لاريـب أنهـما متقابـلان. وليـس أحدهمـا عدمـا للآخـر فهـما متضايفـان أومتضـادان.

والأوَّل باطل؛ إذ ليس يلزم من تعقل المنتهى فتعين الثانى.

وأمـا ذاتاهمـا فقـد يتحـدان كـما فى الحركـة المسـتديرة التامـة فـإن كل نقطـة مفروضة فى الجسـم المسـتدير يكـون مبـدءا للحركـة ومنتهـى لهـا ايضـا. فـإن الحركـة منهـا هـى الحركـة إليهـا. وقـد يتعـددان فقـد يتضـادان بالـذات وبالعـرض كالحركـة مـن المركـز الى المحيـط وبالعكـس. فـذات كل منهـما نقطـة ليـس بينهـما تضـاد بالـذات بـل بالعرض بواسـطة عـروض عارضـين متضاديـن أحدهمـا القـرب مـن المحيـط والآخـر البعـد عنـه. هـذا هوالـكلام فى«المتحرك»و«والمحرِّك»و«مـا منـه الحركة»و«مـا إليـه الحركـة». وأمـا مقـدار الحركـة أعنـى : الزمـان فسـيجئ الـكلام فيـه إن شـاء الله تعـالى.

وأمـا «مـا فيـه الحركـة» أعنـى: مـا يقـع فيـه الحركـة. فقـد بيَّنـه بقولـه: **(ثـم الحركة)** باعتبـار مقولـة تقـع فيهـا **(عـلى أربعة أقسـام)**.

اعلـم: أن المـراد مـن قولنـا: «إن المقولـة كـذا يقـع فيهـا الحركـة». أن الجوهـر اعنى: الجسـم يتحـرك مـن نـوع تلـك المقولـة إلى نـوع آخـر منهـا أومـن صنـف الى صنـف آخر أومـن فـرد الى فـرد آخـر. لا أن المقولـة موضـوع حقيقـى للحركـة فليس التسـود سـوادا يشـتد بـل هوإشـتداد الموضـوع فى سـواده؛ فـان السـواد الأوَّل ان زال عنـد الإشـتداد فقـد بطـل الموضـوع والموصـوف يجـب أن يكـون موجـودا مـع الصفـة وان لم يـزل بـل بقـى ثابـت الـذات فليس بسـيّال بـل هوثابـت الـذات يعـرض لـه الزيـادة يتصـل بـه فيكـون هـذه الزيـادة المتصلـة هـى الحركـة لا السـواد فاشـتداد السـواد ليـس سـيلانه بـل اشـتداد الموضـوع فى السـواد وسـيلانه هـى الحركـة لا السـواد المشـتد. **(حركـة فى**

الكم كالنُمُوِّ والذَّبُول) اعلم: أن الحركة الكمية على نحوين:

الأوَّل ان يزداد مقدار الجسم بإنضمام شئ أوينقص بإنفصال شئ. وهذه قد تسمى بالنمو والذبول. أما النمو فهو إزدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينضم إليه ويداخله فى جميع أقطاره على نسبة طبعية. ويخدش أن إزدياد مقدار الجسم بإنضمام جسم آخر، إما بأن يكون إنضمام الثانى موجبا للإتصال الحقيقى مع الجسم الأوَّل فقد بطل الموضوع . وإن لم يكن موجباً له. والجسم الأوَّل على حاله لم يزد مقداره أصلاً.

وغاية التفصِّى عنه ما قال **العلامة القوشجى رحمه الله تعالى** فى «**شرح التجريد**»: إن النُمُوَّ والسمن ومايقابلهما من قبيل الحركة فى الكم والمقادير المختلفة تتوارد على واحد بعينه؛ فإن الجسم النامى من مبدء نموُّه الى منتهاه شخص واحد بعينه لايتبدل بشخصه بإنتقاض ما ينتقض منه؛ فإنَّ زيدا نِ الطفل هو بعينه زيد نِ الشابّ وإن عَظُمَت جُثَّته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد ن الشيخ. وإن نقصت جثته. وذالك لأن العِظَم والصِغَر ليسا من المشخصات وكذا السمن والهزال.

والثانى أن يزداد مقدار الجسم بلا إنضمام شئ أوينقص بلا إنفصال شئ وهذا هى التخلخل والتكاثف الحقيقيان. أما التخلخل الحقيقى: فهوعبارة عن إزدياد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه أمر. والتكاثف الحقيقى: عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه جزءٌ. وقد يطلق التخلخل على الإنتقاش والتكاثف على الإندماج. وهذان من مقولة الحركة فى الوضع. وقد يطلقان على رِقَّة القِوام وغِلْظِه. وهومن الكيف. ويستدل على إمكان التخلخل والتكاثف

الحقيقيين: بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة. والهيولى لامقدار لها فى حد ذاتها فهى قابلة للمقادير المختلفة. فيجوز أن تقبل المقدار الكبير والصغير. وأن ينقلب من أحدهما الى الآخر. وعلى وقوعها: بأن القارورة الضيِّقة الرأسُ، إذا كُبَّتْ على الماء لايدخلها الماء. وإذا مصَّت مصّاً قويّاً وسُدَّ رَأْسُها ثم كبت عليها دخلها الماء وما ذالك الدخول إلا لأن المصَّ أخرج منها بعض الهواء وأحدث فى الهواء الباقى تخلخلاً. فكِبْرُ حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا. ثم إذا وجد ذالك الهواء جسماً يمكن صعوده الى مكان الهواء الذى خرج صغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذى كان قبل المصّ فدخل فيه الماء ضرورة إمتناع الخلاء. وأيضاً أن الآنية إذا ملئت بماء وسد رأسها وأغليت. فعند الغَلَيَان ينصدع الآنية. وما ذالك إلا لأن الغَلَيانَ يفيد تخلْخُلاً فى الماء وإزدياداً فى حجمه بحيث لا يسعه الآنية فينصدع.

واعلم: أن تبدل المكان فى النمووالذبول والتخلخل والكاثف ليس بمناف؛ لكونها حركات فى الكم. فهناك تبدلان: تبدل «كم» وهى الحركة الكمية. وتبدل «أين» وهى الحركة الأينة.

(حركة فى الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته) وهذه الحركة تسمَّى «إستحالة».

واعلم: أن الحركة تقع فى سائر أنوع الكيف سوى الأشكال؛ إذ لاريب أن فى الملكة والحال كمالا لما بالقوة من جهة ما هوبالقوة سواء كان الموضوع نفساً أوبدنا أوهُما معاً. ولايضر تبدل الموضوع شخصا فى الصلابة وأمثالها؛ إذ الواجب بقاء نوع الموضوع دون شخصه وإلا لم يتحقق الحركة فى النمووالذبول. وأما الأشكال فيشبه أن يكون الإنتقال دفعةً بعد الإستحالات كما فى الصور الجوهرية.

(وحركة فى الأين) اعلم: أن الحركة الأينية عبارة عن تبدل الأيون. ولكن تبدلها لازم؛ لتبدل الأمكنة. ولذا اكتفى المصنف رحمه الله تعالى بذكر الملزوم. وقال: (وهى إنتقال الجسم من مكان الى مكان على سبيل التدريج) وهذه الحركة تسمى «نُقْلَةً».

(وحركة فى الوضع وهى أن يكون للجسم المتحرك حركة على الإستدارة فان كل واحد من أجزائه يباين) أي: يفارق (أجزاءَ مكانِه ويلازم كلُّه مكانَه فقد اختلف نسبة أجزاء الى أجزائه مكانه على سبيل التدريج).

اعلم: أن كل متبدل وضع من غير أن يفارق بكلية المكان أو الحيز. بل بأن يتبدل نسبة أجزاء مكانه أوحيزه فهومتحرك فى الوضع؛ لأن مكانه أوحيزه لم يتبدل بل تبدل وضعه فى مكانه أوحيزه. وذالك كحركة الفلك الأعلى الذى ليس فى مكانه. وحركة سائر الأفلاك؛ فإنها لاتفارق أَمَاكِنَهَا. بل إنما يتغير نسبة أجزائها.

وليعلم: أن الجوهر لايقع فيه حركة بل يفسد دفعةً ويحدث دفعةً؛ لان الجوهر لايقبل الإشتداد والتنقص؛ لأنه إن بقى نوعه حين الاشتداد والتنقص فالتغير إنما هوفى العارض لا فيه فيكون هذا استحالة لا كوناً وإن لم يبق فقد بطل الموضوع وكذا فى كل آن يفرض للإشتداد يحدث جوهر آخر. ويبطل الأوَّل فيكون بين جوهر وجوهر إمكان لأنواع غير متناهية بالقوة كما فى الكيفيات والأمر. بخلاف ذالك فالصورة الجوهرية تبطل دفعةً وتحدث دفعةً.

وأما المقولات الباقية فإنما يقع فيها الحركة بالعرض؛ لأن المضاف لا يكون حركة بالذات. بل يكون الحركة فى معروض الإضافة أوَّلاًوبالذات وفى الإضافة ثانياً وبالعرض. فالسخونة لما كانت تقبل الأشد والأضعف بالذات كان الأسخن

قابلا لهما بالعرض. وأما مقولة متى فيشبه أن يكون الإنتقال من متى إلى متى آخر دفعةً؛ لأن الإنتقال من شهر الى شهر. ومن سنة الى سنة. ومن يوم الى يوم يكون دفعةً. فلا يكون فيها حركة إلا بالعرض.

وأما المقولة الجِدَة فقال الشيخ رحمه الله تعالى: إنّى الى هذه الغاية لم أتحققها. والذى يقال: إن هذه المقولة يدل على نسبة الجسم الى ما يشمله ويلزمه فى الإنتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الأوّل إنما هو فى السطح الحاوى فلايكون فيها على ما أظن حركة أوّلاً وبالذات.

وأما المقولة «أن يفعل» و«أن ينفعل» فليس فيهما حركة؛ لأنه لابد فى الحركة من أيّة مقولة كانت أن يتصف المتحرك فى زمان الحركة. وفى كل آن يفرض فى ذالك الزمان بفرد من تلك المقولة. ولا يمكن ذالك فى هاتين المقولتين ضرورةَ أن كلا منهما تدريجى الوجود. فكيف يحصل فرد منها فى الآن؛ لأن التدريجى لا يوجد إلا فى الزمان.

وههنا مباحث: الأوَّل اعلم: أنه قد سبق أن الحركة تتعلق بأمورستة. فثلثة منها أعنى: «مامنه» و«ما إليه» و«مافيه» بمنزلة الذاتى يختلف الحركة بإختلافها.

وثلاثة منها أعنى: المحرك والمتحرك والزمان بمنزلة العرضى لايختلف ماهيتها بإختلافها. فإذا اتحد المبدء والمنتهى وما فيه بالنوع اتحدت الحركة بالنوع. وإن اختلف المحرك والمتحرك والزمان؛ لأن تنوع المعروضات والأسباب لا يوجب تنوُّع العوارض والمسبَّبات. فالحركة الصاعدة للنار طبعاً. وللحجر قسراً متفقتان فى الماهية وجواز وجود فردين من ماهية واحدة فى زمانين ظاهرٌ.

وإذا اختلف المبدء والمنتهى نوعاً إختلفت الحركة نوعاً. وإن كان مافيه واحداً بالنوع بل بالشخص. وكذا إذا اختلف ما فيه بالنوع. وإن اتحد المبدء والمنتهى نوعاً بل شخصاً.

وأما وحدة الحركة بالشخص، فلا بد فيها من وحدة الأمور الستة سوى المحرك إلا أن وحدة ما فيه أعنى: وحدته الشخصية يستلزم وحدة «ما منه» و«ماإليه» من غير عكس.

ولذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان والمسافة ومايجرى مجراها. وأما وحدة المحرك فلا عبرة فى كون الحركة واحدةً شخصيةً؛ فإن المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل إنقطاع حركته. وهذه الحركة الصادرة عنهما واحدة بالوحدة الشخصية متصلة إتصال المسافة. ولا تميز فى تلك الحركة يوجب الإثنينية فيها غير ما يتوهم من إستناد بعضها الى المحرك. والبعض إلى محرك آخر. وليست التجزية بالفعل كما أن الحركة الفلكية مع اتصالها فى نفسها يعرض لها إنقسامات وهمية وذالك لايبطل وحدتها الشخصية.

وأما وحدتها الجنسية فلا تكون الا بوحدة ما فيه جنساً. فالحركات الأينية كلها متحدة فى الجنس العالى. وكذا الكمية والكيفية. والحركة فى الكم والكيف والوضع والأين أجناس مختلفة. وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد. والمعتبر هوالاتحاد فى الجنس العالى. والمبحث الثانى: اعلم: أن الحركات المختلفة الأجناس لا تضاد بينها؛ لأنها قد يجتمع. وإن امتنع ذالك الاجتماع فى شئ منها فليس لطبيعة تلك الحركات بل لأمرخارج عنها.

وأما الحركات المتحدة بالجنس كالتسود والتبيض الواقعين فى الكيف والنمو والذبول المندرجين تحت الكم فقد تكون متضادة. ولا بد من أن يكون التضاد فى أحد الأمور التى تتعلق بها الحركة.

ولايجوز أن يكون ذالك لأجل المتحرك؛ لانه جسم ولاتضاد فيه بالذات. ولواعتبر التضاد فيه بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين: كحركة الحار والبارد الى أسفل. وهاتان الحركتان متحدتان بالنوع وإختلافهما فى أنَّ أحدهما عرضى والآخر ذاتىّ لايجعلهما مختلفتين. ولا لأجل المحرك بهذا الوجه ولا لأجل زمان؛ إذ لا تضاد فى الزمان.

وأيضاً الزمان من عوارض الحركة. فالتضاد فيه لوكان يورث التضاد فى طبيعة الحركة. ولا لأجل «مافيه»؛ فإن الذى فيه الحركة قد يكون متفقاً. والحركات متضادة؛ فإن المسافة فى الهبوط هى بعينها المسافة فى الصعود. وكذا الطريق من البياض والسواد يمكن أن يكون بعينه الطريق من السواد الى البياض. فلم يبق إلا «ما منه» و«ما إليه». وتضادهما معاً يوجب تضاد الحركات المتضادة هى التى تتقابل أطرافها.

وذالك يتصور على وجهين: أحدهما أن يكون أطرافها متقابلة بالتضاد الحقيقى. والثانى أن لاتتقابل فى ماهياتها بل يعرض لها التقابل إما من جهة الحركة: بأن يكون أحد الطرفين عرض له أنه مبدء الحركة الواحدة. والآخر عرض له أنه منتهى لتلك الحركة. ومن جهة الأمور الخارجة عن الحركة بأن يكون أحد طرفى المسافة المتصلة بين السماء والأرض عرض له أنه قريب من السماء والآخر عرض له أنه بعيد عنه.

«المبحث الثالث»: اعلم انه يعرض للحركة كيفية متفاوتة بالشدة والضعف فتسمى باعتبار الشدة «سرعة». وباعتبار الضعف يقطع بها المتحركُ المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر فى الزمان الأقل. أو المسافة الأطول فى الزمان المتساوى أو الأقصر والبطوء كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر فى الزمان الأطول أوالمسافة الأقصر فى الزمان المتساوى أو الأطول.

وليستا فصلين للحركة؛ فإن الحركة الواحدة تكون سريعةً بالنسبة الى حركةٍ. وبطيئةً بالنسبة الى أخرى. فهما عارضان للحركة لاتختلف ماهية الحركة بسبب اختلافهما. وأيضاً هما قابلان للإشتداد والتنقص. والفصول لايقبلهما ثم سبب البطوء إما المعاوقة الخارجية كغلظ قِوامِ ما يتحرك فيه أو الداخلية كثقل الجسم لاتخلل السكنات كما يظنه قوم. وإلا لزم أن لايقع الإحساس بشئ من الحركات سوى حركة الفلك الأعظم إلامشوبةً بسكنات عددها عدد زيادة حركة الفلك الأعظم على تلك الحركات. فتكون قليلة مغمورة بسكنات تزيد عليها بألف الف مرة وليس كذالك. وليعلم: أن الحركة إما ذاتية إنْ كان الإستبدال والإنتقال قائماً بغيره وينسب إليه لأجل علاقة له معه كحركة جالس السفينة.

(والحركة الذاتية إما طبعية أوقسرية أوإرادية؛ لأن القوة المحركة) للجسم **(إما أن تكون مستفادة من خارج)** كما فى صعود الحجر.

(أولا تكون) مستفادة من خارج .

(فإن لم تكن مستفادة من خارج فإما أن يكون لها شعور) وإرادة **(أولايكون فإن كان لها شعور)** وتكون الحركة واقعة بالإرادة فهى الحركة الإرادية والمبدء

المحرك فى الحركة الإرادية هى النفس الشاعرة المحركة بالإرادة. وهى قد تكون على وتيرة واحدة كحركات الأفلاك. وقد تكون على طرائق مختلفة كحركات الحيوانات.

(وإن لم يكن لها شعور) أوكان ولكن الحركة لا تكون واقعةً بالإرادة.

(فهى الحركة الطبعية) والمبدء المحرك فى الحركة الطبعية طبعية الجسم عند مقارنة حالة غير طبعية؛ لترد الطبيعةُ الجسمَ الى الحالة الطبعية بالإنتقال عنها مثلاً. إذا حصل الماء فى مكان الهواء فطبيعته يقتضى العود الى الحالة الطبعية وهى حصوله فى مكانه بالحركة؛ إذ لوكان فى مكانه الطبعى لم يمكن مقتضياً للحركة بنفس ذاتها لكونها ثابتةً. والثابت لايكون مقتضياً لغير الثابت بالذات بل لا بدَّ من مقارنة أمر آخر غير الطبعى. وبهذا ظهر أن الحركة الطبعية لاتكون دوريةً؛ إذ المطلوب بالطبع فيها الوصول الى الحالة الطبعية. فهى تستدعى الهزَّ عن حالة منافرة. والطلبَ لحالة ملايمة. والحركة الدورية ليست كذالك؛ إذ كل نقطة تفرض أن تكون مطلوبةً تكون مهروبةً عنها. ولايمكن أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع. ثم الحركة الطبعية قد تكون على وتيرة واحدة كما فى حركة الحجر والنار. وقد تكون على جهات مختلفة كنماء الشجر. ومايقال: إن الحركة الطبعية لاتكون إلا صاعدةً أوهابطةً، فإنما هى فى البسائط العنصرية.

(وإن كانت مستفادة من الخارج فهى الحركة القسرية) وهى مستندة الى قوة فى المتحرك مستفادةٍ من مبدء خارجى. وتلك القوة ثبت فيه مدة الى أن يبطلها مصاكات تتصل عليه مما يماسه وينخرق به. وكلما تَضَعَّف بذالك تستولى الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبعية الى مكانه الطبعى. ثم الحركة القسرية قد

يكـون خارجـة عـن الطبـع فقـط مثـل تحريـك الحجـر جـرّاً عـلى الأرض. وقـد تكـون مضـادة للـذى بالطبـع كتحريـك الحجـر الى فـوق. وكتسـخين المـاء. والحـركات المكانيـة منهـا قـد تكـون بالدفـع وقـد تكـون بالجـذب. وأمـا الحمـل فهـو بالحركـة العرضيـة أشـبه. والتدويـر القـسرى مركـب مـن دفـع وجـذب. والدحرجـة ربـما تكـون عـن سـببين خارجـين. وربـما تكـون عـن ميـل طبعـى مـع دفـع أوجـذب قـسرى. والحركـة بالعـرض: أن لايلحـق الشـئَ مفارقـةُ أيـن أووضـع أوكـم أوكيـف. بـل عـرض لشـئ آخـر. وهـذا الشـئ مقـارن لذالـك الشـئ مقارنـةً لازمـةً. ثـم إن هـذا المتحـرك إمّـا قابـل للحركـة بسـبب كونـه ذا وضـع أوفى مـكان أولا.

أمـا الأوَّل فمثالـه فى الايـن المنقـول فى الصنـدوق والقاعـد فى السـفينة المتحركـة. وفى الوضـع كـما إذا توهَّمْنـا كـرةً فى كـرةً. وقـد ألصقـت بمسـامير أوبغـراء. فبحركـة الكـرة الخارجـة. وتغـير نسـبة أجزائهـا الى أجـزاء المحيـط لهـا بالـذات يتغـير نسـبة أجـزاء الكـرة الداخلـة بالنسـبة الى أجـزاء الكـرة المحيطـة بالخارجـة. وإن اعتـبر وضـع أجـزاء الداخلـة بالنسـبة الى محيطهـا المماسـة لأجزائهـا فـلا تكـون الداخلـة قـد تبـدل وضعهـا.

وأمـا الثانـى فمثالـه: أن يكـون هـذا المقـارن غـير جسـم بـل صـورة فى هيـولاه أوعرضـاً فى الجسـم. فيصـير لـه بسـبب الجسـم جهـة تختـص بهـا الإشـارة الواقعـة الى ذاتـه. فـإذا تحـرك الجسـمُ وحصـل فى مـكان آخـر، تبدَّلـتِ الإشـارة الى ذالـك المـكان بالعـرض.

وإذا فـرغ المصنـف رحمـه الله تعـالى مـن مبحـث الحركـة، شرع فى مبحـث الزمـان الـذى هومـن عـوارض الحركـة.

فقال:

فصل فى الزمان

اعلم: أنهم اختلفوا فى الزمان كإختلافهم فى المكان. فمنهم من نفى وجوده رأساً زعماً منه أن الزمان ينقسم الى ماضٍ ومستقبلٍ. وكلاهما معدومان. والحاضر ليس بزمان وإلاّ لكان بعض منه متقدماً وبعض آخر متأخراً، فلم يكن حاضراً. وبعبارة أُخرى لوكان الزمان موجوداً، لكان الحاضر موجوداً وإلا لم يكن الزمان موجوداً أصلاً؛ لأن الزمان منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل. والماضى ما كان حاضراً. والمستقبل ما سيحضر. واذا لم يكن الحاضر موجوداً فلا ماضى ولامستقبل مع أن المفروض وجودُ الزمان. ووجود الزمان الحاضر محال؛ لأنه إما أن يكون منقسماً أوغير منقسم. والأوَّل باطل؛ لأنه حينئذ إما أن يكون قارّاً. وهومحال بالبداهة أوغير قارٍّ. فيكون بعض أجزاء الحاضر مَقْضِيّاً. فلا يكون ما فرض حاضراً حاضراً.

وعلى الثانى يجرى الكلام فى الجزء الثانى الذى سيحضر. وهكذا فى الثالث. والرابع الى ما لا نهاية له فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية. وهومنطبق على الحركة. وهى على المسافة فيلزم تركب الجسم من أجزاء غير متجزية. والجواب: أنه إنْ أريد بكون الماضى والمستقبل معدومين أنهما معدومان مطلقاً فهوباطل. وإن أريد أنهما معدومان فى الآن فمسلَّم. لكن لايلزم منه أن لايكون الزمان موجوداً. إذ الوجود مطلقاً أعم من الوجود فى الآن والزمان فهما موجودان فى نفس الأمر. وإن لم يكونا موجودين فى الآن أوالزمان. ولايلزم من إنتفاء الخاص إنتفاء العام. ومنهم من جعل له وجوداً فى التوهم، لا فى الخارج؛ لأنه لوكان موجوداً. فإما أن يكون موجوداً فى الآن أوفى الزمان وكلاهما محالٌ!.

والجـواب: أن الوجـود المحصـل فى الآن ليـس للزمـان إلا فى التوهـم. وأمـا الوجود المطلـق المقابـل للعـدم المطلـق. فثابـت لـه فى الأعيـان. وإلا يصـدق أنـه ليـس بـين طـرفى المسـافة مقـدار إمـكان الحركـة عـلى حـد مـن السرعـة ولاخفـاء فى كذبـه. وإذا كان هـذا السـلب كاذبـاً، صـدق مقابلـه وهـوإن الإمـكان المذكـور موجـود فى الأعيـان. ولايكفـى فى صـدق هـذا الإيجـاب وجـود الإمـكان المذكـور وهمـاً؛ لأنـه إن لم يتوهـم أحـد كان هـذا الصـدق حاصـلاً.

نعـم! وجـود الزمـان يشـبه أن يكـون أضعـف أنحـاء الوجـودات. وبالجملـة إن أريـد بنفـى وجـوده نفـى وجـوده عـلى سـبيل التحصيـل، كان ذالـك حقـاً؛ لانـه ليـس لـه ألبتـة وجـود كذالـك فى الأعيـان بـل فى الأذهـان. وإن أريـد نفـى الوجـود العَيْنِـى مطلقـا كان باطـلاً.

وقولهـم: «إن الزمـان لـوكان موجـوداً لـكان موجـوداً فى آن أوفى زمـان» ممـا لا ينبغـى أن يُلتفـت إليـه؛ فـإن الزمـان موجـود لا فى آن ولا فى زمـان دلالـة متـى بـل هوموجـود مطلقـاً؛ فـإن نقيـضَ أنـه ليـس موجـوداً هوأنـه موجـودٌ!لا أنـه موجـود فى آن أوزمـان. ولا يلـزم مـن نفـى الخـاص، نفـىُ العـام. وهـل هـذا إلا كـما يقـال: المـكان غـير موجـود. وإلاّ كان موجـوداً فى مـكان أوفى حـد مـكان. وليـس يجـب مـن عـدم كـون المـكان موجـوداً فى مـكان أوحـد مـكان، أن لا يكـون المـكان فى نفسـه موجـوداً. بـل المـكان فى نفسـه موجـود. فمـن الأشـياء مـا ليـس بموجـود فى مـكان ومنهـا مـا ليـس بموجـود فى زمـان. والمـكان مـن القسـم الأوَّل. والزمـان مـن القسـم الثانـى. ومـن جعـل لـه وجـوداً فى الأعيـان. منهـم مـن قـال: إنـه ليـس أمـراً واحـداً. بـل أمـور حادثـة أختـيرت لأن ينسـب إليهـا أمورأخـرى بالحصـول معهـا يكـون الأولى أوقاتـاً للأخـرى. والزمـان هومجمـوع أوقـات. كحضـور زيـد مـع طلـوع الشـمس. وتفصيلـه:

أن الزمـان يعـرف بمعرفـة الأوقـات. وليـس الوقـت إلا مـا يوجبـه الموقـت وهـو أن يعـين مبـدء عـارض يعـرض.

فيقـول: مثـلاً: «يكـون كـذا بعـد يومـين». معنـاه: أنـه يكـون مـع طلـوع الشـمس بعـد طلوعـين. فيكـون الوقـت طلـوع الشـمس. ولوجعـل بدلـه قـدوم زيـد يصلـح صلـوحَ طلـوع الشـمس إلا أن طلـوع الشـمس لمـا كان أعـم وأعـرف أختـير ذالـك ومـا يجـرى مجـراه للتوقيـت. ولـوكان قـدوم زيـد معلومـاً معروفـاً. وطلـوع الشـمس غـير معـروف يقـدر الطلـوع بالقـدوم. فالزمـان عندهـم جملـة أمـور هـى أوقـات موقَّتـة. ومنهـم مـن توهـم أنـه جوهـر مجـرد واجـب لذاتـه زعـماً منـه أن عدمـه ممتنـع لذاتـه. وكل مـا يمتنـع عدمُـه فهوواجـب لذاتـه. ولم يفهـم أن الواجـب مـا يمتنـع عدُمـه مطلقاً. وههنـا ليـس كذالـك بـل الممتنـع عدمـه قبـل وجـوده أو بعـد وجـوده. والمفـروض: أنـه لا يوجـد زمـان أصـلاً. فلايلـزم محـال. ومنهـم مـن قـال: إنـه الفلـك الأعظـم؛ لأن الزمـان محيـط بالـكل. والفلـك محيـط بالـكل. وهواسـتدلال مـن موجبتـين فى الشـكل الثانـى. ولواسـتدل بالشـكل الثالـث: بـأنَّ كل شـئ فى الزمـان. وكل شـئ فى الفلـك.

فينتـج: -إن بعـض مـا فى الزمـان موجـود فى الفلـك. مـع أن الكـبرى كاذبـة؛ فـإن الفلـك شـئ. وليـس فى الفلـك. وذهـب البعـض الى أنـه حركـة الفلـك الأعظـم. والبعـض الى نفـس الحركـة.

والحـق: أن الحركـة ليـس زمانـاً؛ لانـه قـد يكـون حركـةً أسرع مـن حركـة وحركـة أبطـأ مـن حركـة. ولا يكـون زمـان أسرع مـن زمـان وأبطـأ منـه. بـل أقـصر وأطـول. ويصـح المعيـة فى الحـركات دون الأزمنـة. وحركتـان مختلفتـان توجـدان فى زمـان واحد. فـإن قيـل: الحركـة منقسـمة الى ماضيـة ومسـتقبلة. وهـذا الإنقسـام مختـص بالزمـان.

يقال: كثيرا ما نماليس بزمان يتصف بالمضى والإستقبال. نعم الإنقسام إليهما لذاته لايكون إلا للزمان والحركة ليس انقسامها إليهما لذاته.

وذهب المشّاؤون: الى أنه كَمٌّ متصلٌ غيرُ قارٍّ مقدار للحركة. واستدل عليه المصنف رحمه الله تعالى بقوله: (إذا فرضنا حركةً واقعةً فى مسافة على مقدار معين من السرعة. وإبتدأت معها حركة أخرى أبطأ منها. واتفقتا فى الأخذ والترك وجدت البطيئة قاطعةً لمسافة أقل من مسافة السريعة. والسريعة قاطعة لمسافة أكثرمنها.)

ولايمكن فيه أن يقطع البطيئة مسافة السريعة. ويقطع السريعة مسافة البطيئة فى شطر منه من دون استيعابه.

(وإذا كان كذالك كان بين أخذ السريعة وتركها إمكانٌ يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة. وقطع مسافة أقل منها ببطء معين)

اعلم: أن المراد من الإمكان ههنا ليس معناه الحقيقى بل المراد منه أمر يقع فيه الحركات.

(وهذا الإمكان) ليس نفس الحركة ولاسرعتها أوبطئها. ولا المسافة أومقدارها. ولا المتحرك أومقداره؛ إذ هوأمر واحد اتفقت فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبُطُوء الواقعة فى مسافات متفاوتة القائمة بمتحركات متباينة فهومغاير لهذه الأمور.

ثم أنه (قابل للزيادة والنقصان)؛ اذ يقع أنصاف الحركات فى نصفه وأثلاثها فى ثلثة وهكذا.

(وغير ثابت؛ اذ لا يوجد أجزاؤه معاً) بل الأجزاء المفروضة فيه غير مجتمعة؛ اذ لو اجتمعت أجزاءه، لإجتمعت اجزاء الحركات الواقعة فيه.

(فههنا إمكان متقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان). وإذا ثبت أنه قابل للإنقسام الى الأجزاء فهو إما مقدار أوذو مقدار. فان كان مقداراً. ثبت المطلوب. وإن كان ذا مقدار. فذالك المقدار هو المتسع الذى كلامنا فيه. وهو إما أن يكون مقدارا للمسافة أو للمتحرك. لكنه مقدراً للمسافة وإلا لكانت المتساويات فى المسافة متساوية فى هذا المقدار ايضاً. لكن الأمر ليس كذالك. ولا جائز أن يكون مقداراً للمتحرك أيضاً وإلاّ لكان المتحرك الأكبر أعظم فى هذا المقدار مع أنه ليس كذالك فهو إذن.

(مقدار للحركة لإنه) قد ثبت (أنه مقدار) وليس مقداراً للجسم. فلابد وأن) وليس مقداراً للجسم. فلابد وأن يكون مقداراً لهيئة فيه.

وحينئذ (ولا يخلو إما أن يكون مقداراً لهيئة قارة) من هيئات الجسم أو مقداراً لهيئة (غير قارة. لاسبيل الى الأوّل؛ لأن الزمانَ غيرُ قارٍّ. وما لايكون قارًّا، لايكون مقداراً لهيئة قارَّة)؛ إذ يستحيل قرار الشئ بمعنى كونه مجتمعَ الأجزاء بدون قرارِ مقداره.

(فهو مقدارٌ لهيئة غير قارَّة، وكل هيئةٍ غيرِ قارَّة) سوى الزمان (فهى الحركة، فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب) فلا يلزم كون الزمان حركةً. ولا كونه مقداراً لنفسه كما ظُنَّ.

واعلم: أن الحركة وإن كانت منقسمة الى متقدمة ومتأخرة بإعتبار المسافة المتقدمة والمتأخرة. لكن التقدم والتأخر الذَيْن للحركة، مغايران للتقدم والتأخر

اللاحقـين لهـا بسـبب المسـافة؛ إذ يجـوز فى المسـافة أن يصـير المتقدمـة منهـا متأخـرةً وبالعكـس. ولايجـوز ذالـك فى الحركـة. فللتقـدم والتأخـر الذَيْـن فى الحركـة خاصِيَّـةٌ ليـس لهـما. اذا كانـا فى المسـافة. فالحركـة يلحقهـا عـدد مـن حيـث لهـا فى المسـافة تقـدم وتأخـر. ولهـا مقـدار ايضـاً بـإزاء مقـدار المسـافة. والزمـان مقـدار الحركـة مـا دامـت متصلـةً. وعددهـا إذا إنفصلـت الى متقدمـة ومتأخـرة بسـبب إنقسـام المسـافة لا بإنقسـام الزمـان. ثـم إن الزمـان هوالـذى بذاتـه مقـدار التقـدم والتأخـر الذَيْـنِ لايجامـع مـع التقـدم مـع المتأخـر بخـلاف سـائر أنحـاء التقـدم والتأخـر؛ فإنـه يجـوز فيهـا اجتـماع القبـل مـع البعـد. فهـذه القبليـة والبعديـة تكـون فى الزمـان بالـذات. وفى سـائر الأشـياء بواسـطته. فـما طابـق منهـا جـزءاً منـه هـو «قبـل» يقـال: إنـه قبـلٌ. ومـا طابـق منهـا جـزءاً منـه «بعـد» يقـال: إنـه بعـدٌ. ولا تكـون هـذه الأشـياء إلا ذوات التغـير؛ لان مـا لا تغـير فيـه. فـلا فائـت فيـه. ولا لاحـق. وهـذه الشـئ لايكـون التقـدم والتأخـر فيـه لأجـل شـئ آخـر وإلا لم يكـن قبـل وبعـد لذاتـه بـل بواسـطة الغـير. فيكـون ذالـك الغـير هوالزمـان. فظهـر أن المقـدار المذكـور هوبعينـه الشـئ الـذى هوبذاتـه منقسـم الى القبـل والبعـد. ولانعنـى قبـل لا بالإضافـة بـل نعنـى: أن الزمـان يلزمـه هـذه الإضافـة بذاتـه. ويلـزم باقـى الأشـياء بسـبب الزمـان. ويسـتحيل فى الزمـان أن يصـير قبـلٌ بعـداً. ومـع بخـلاف سـائر الأشـياء؛ فإنـه لايسـتحيل فيهـا. وذالـك فـان تلـك الأشـياء تـارةً توجـد. وهوقبـل. وتـارة توجـد وهـو مـع. وتـارة توجـد وهوبعـد. وهـى تلـك الأشـياء. فالمعـروض للقبليـة والبعديـة بالـذات هوالمسـمَّى بالزمـان. وإذا ثبـت اتصـال الزمـان وكونـه مقـداراً للحركـة فلـه لا محالـة فصـل متوهـم (مـا يفصـل بـه). وهوالـذى يسـمَّى بـالآن.

ومحصل ما قال الشيخ رحمه الله تعالى فى «**طبعيات الشفاء**»: فى بيانه أن هذا الأمر المتوهم الفاصل المسمَّى بالآن ليس موجوداً بالفعل ألبتةً. وإلا يقطع اتصال الزمان بل وجوده، إنما هوعلى أن يتوهمه الوهم. وأصلاً فى المستقيم الإمتداد. وهذا الواصل لايكون موجوداً بالفعل فى المستقيم الإمتداد وإلا لكان هناك واصلات غير متناهية. بل إنما يكون لوقطع الزمان ضرباً من القطع. ومحال أن يقطع اتصال الزمان. فالزمان لا يكون له آن بالفعل موجوداً بالقياس الى نفسه بل بالقوَّة القريبة من الفعل. وهوأن الزمان متهيأ أن يفرض فيه الآن دآئماً. إما بفرض فارض أوبموافاة الحركة حدّاً مشتركاً غير منقسم، كمبدء طلوع أوغروب أوغير ذالك. وليس ذالك فى الحقيقة إحداثُ فصل فى ذات الزمان بل فى نسبته (الى) الحركات كانفصال اجزاء الجسم بموازاة أوبمماسة أوفرض فارض. وهذا الآن إذا حصل بهذه النسبة فليس عدمه إلا فى جميع زمان بعده. وهذا هوالآن المحفوف بالماضى والمستقبل. وقد يتوهم آن أخرى على صفة أخرى فكما أن طرف المتحرك كنقطة ما يرسم بسيلانه وحركته خطّاً ما. ثم يفرض فى ذالك الخط التى لم تفعله. وذاك أنه يتوهم منتقل وحد من المسافة والزمان. فالمنتقل يفعل نقلة متصلة على مسافة متصلة وزمان متصل. وكان المنتقل هوطرف غير منقسم فعَّال بسيلانه اتصالاً. ويطابقه نقطة من المسافة وآن من الزمان فيكون معه من الزمان الآن. ومن القطع الحركة التوسطية ومن المسافة نقطة اوما يقوم مقامها. كما أن كلاًّ من هذه نهاية كذالك المنتقل ايضا نهاية لنفسه من حيث إنه انتقل كانه شئ ممتد من المبدء الى المنتهى وذاته الموجودة حد ونهاية لنفسه من حيث انتقل الى الحد وإمتدَّ اليه.

(ونقول أيضاً إنَّ الزمان) مبدع **(لا بداية له ولا نهاية له؛ لانه لو كان له بدايةٌ لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية. وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهى زمانية).**

بيانه: أن بعض الأشياء يكون قبل بعضٍ. بحيث لايجتمع القبل مع البعد وجوداً. وليس معروض هذا النحو من القبلية والبعدية بالذات نفس ذوات الحوادث؛ لأن ذات المتقدم قد توجد مع ذات المتأخر. فينتفى عنهما وصف القبلية والبعدية. ولا نفس العدم للمتأخر؛ لأن العدم كما كان قبل يصح أن يكون بعد. ولانفس الفاعل؛ لانه يكون قبل وبعد ومع. فإذن هناك شئ آخر أجزائها بأنفسها معروضة للقبلية والبعدية بالذات؛ لإستحالة التسلسل. ويجب أن يكون هذا الأمر متصلاً فى حد ذاته. إذ لو فرض متحرك يقطع مسافة يكون بين ابتداء حركته وإنتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة. فاستبان أن هذه القبليات والبعديات متصلة اتصالَ المسافة والحركة. ومثل هذا المتصل لايكون مؤلفاً من أجزاء لاتتجزى. فثبت أن معروض القبلية والبعدية اللتين لايجامع إحداهما الأخرى أمر متجدد متصرم على الإتصال بحيث يستحيل إنفكاك التجدد والتصرُّم عنه. وجزء منه قبل لذاته وجزء آخر بعد لذاته وهو المعنى بالزمان. وبعد تمهيد ذالك نقول: لو كان الزمان حادثاً لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لايجتمع القبل مع البعد.

(فيكون قبلَ الزمان زمانٌ)؛ اذ مثل هذه القبلية زمانية. فيكون عدمه فى زمان سابق على وجوده مع عدمه.

(ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لاتوجد مع القبلية. فتكون بعد الزمان زمانٌ) إذ مثل هذه البعدية زمانية فيكون عدمه فى زمان لاحق فيلزم اجتماع عدمه مع وجوده. فظهر أنه يلزم من فرض وجود الزمان بعد العدم أوقبله وجودُه حال عدمه وهومحال. ولايلزم منه كونُه واجبَ الوجود؛ لأن الواجب ما يمتنع عدمه مطلقاً. والزمان انما يمتنع عدمه قبل وجوده أوبعد وجوده. وأما عدمه مطلقاً فليس بممتنع. وإمتناع الخاص لايستلزم إمتناع العام.

واعلم: أنه قال **الإمام فخرالدين الرازى رحمه الله تعالى**: لا فرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض. فيلزم من بيانكم أن يكون للزمان زمانٌ. وإن قيل: إن الزمان متقض لذاته. فحقيقته لذاتها يقتضي أن يكون بعض أجزائها قبل بعضٍ. وسائر الأشياء ليست كذالك، فلا تكون قبلٌ وبعدٌ لذواتها.

يقال: إن أجزاء الزمان إما متساوية فى الماهية أومختلفة على الأول استحال أن يكون بعضها متقدماً لذاته. وبعضها متأخراً لذاته. وعلى الثانى لايكون الزمان متصلاً واحداً بل مشتملاً على أجزاء بالفعل. وأيضاً لَمَا جاز وجودُ قبلية وبعدية، لا توجدان معاً فى جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما، فلِمَ لا يجوز كونُ العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما.

وأجاب عنه **المحقق الطوسى**: بأن الزمان ليس له ماهية غير اتصال الإنقضاء والتجدد. وذالك الإتصال لايتجزى إلا فى الوهم. فليس له أجزاء بالفعل. وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزية. ثم إذا فرض له أجزاء. فالتقدم

والتأخـر ليسـا بعارضـين يعرضـان للأجـزاء. ويصـير الأجـزاء بسـببهما متقدمـاً ومتأخـراً بـل تصـور عـدم الإسـتقرار الـذى هوحقيقـة الزمـان يسـتلزم تصـور تقـدم وتأخـر للأجـزاء المفروضـة لعـدم الإسـتقرار لا لشـئ آخـر. وهـذا معنـى لحـوق التقـدم والتأخـر لـه الزايينـين لـه. وأمـا مـا لـه حقيقـة غـير عـدم الإسـتقرار ويقارنهـا عـدم الإسـتقرار. كالحركـة وغيرهـا. فإنـما يصـير متقدمـاً ومتأخـراً بتصـور عروضهـما لـه. هـذا هوالفـرق بـين مـا يلحقـه التقـدم والتأخـر لذاتـه وبـين مايلحقـه بسـبب غـيره؛ فإنـا إذا قلنـا: اليـوم وأمـس، لم نحتـج الى أن نقـول: اليـوم متأخـر عـن أمـس؛ لان نفـس مفهومهـما يشـتمل عـلى معنـى هـذا التأخـر.

وأمـا إذا قلنـا: العـدم والوجـود احتجنـا الى إقـتران معنـى التقـدم بأحدهمـا يصـير متقدمـاً. وأمـا المعيـة فمعيـة مـا هـوفى الزمـان للزمـان غـير المعيـة بالزمـان. أعنـى: معية شـيئن يقعـان فى زمـان واحـد؛ لأن الأولى يقتـضى نسـبة واحـدة لشـئ غـير الزمـان الى الزمـان وهـى متـى ذالـك الشـئ، والأخـرى يقتـضى نسـبتين لشـيئين يشـتركان فى المنسـوب إليـه واحـد بالعـدد. فهوزمـان مـاّ. ولذالـك لايحتـاج فى الأولى الى زمـان يغايـر الموصوفـين بالمعيـة ويحتـاج فى الثانيـة إليـه. ولهـذا زيـادة تلخيـص قـد ذكرنـاه فى «**شرح الهدِيَّـة السـعيدية**»...

الفن الثاني: فى الفلكيات

وفيه ثمانية فصول:

فصل: فى إثبات كون الفلك مستديراً

وبيانه: أن ههنا جهتين لايتبدلان، أحدهما: فوق. والأخرى: تحت.

الجهة: طرف الإمتداد الحاصل فى مأخذ الإشارة. وهي، وإن كانت فعل المشير، فهى تخيل الإمتداد لا نفسه. لكنها ، تطلق على الإمتداد الموهوم الآخذ من المشير إلى المشار إليه. والجهات، وإن كانت غير متناهية؛ لأن الجهات أطراف الإمتدادت. وأطرافها غيرُ متناهية لاتنحصر فى عدد، لكن المشهور: أن الجهات ستٌّ: إما: بإعتبار جهات الإنسان، من قامته، وجنبيه، وظهره، وبطنه، . وإما بإعتبارِ أن أبعاد الجسم ثلثة. ولكل بُعد طرفان، فلكل جسم ست جهات: إثنان منها: طرفا الإمتداد الطولى. ويسميها الإنسانُ، بإعتبار طول قامته حين هو قائمٌ بالفوق، والفوق: مايلي رأسُه بحسب الطبع.

والتحت: ما يلى قدمُه، بحسب الطبع. وإثنان منها طرفا الإمتداد العرضي. ويسميها، بإعتبار عرض قامته بـ«اليمين». واليمين ما يلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب. والشمال ما يقابله. وإثنان طرفا الإمتداد العُمقى. ويسميها بإعتبار سخن قامته بـ «قداماً» و«خَلفاً». والقدام: ما يلي وجهه.

والخلف: ما يقابله. وأما الحيوانات ذوات الأربع: فالفوق منها مايلي ظهرها. والسفل ما يلي بطنها.

والقدام: ما يلي رأسها. والخلف: ما يلي ذنبها. وهكذا يستعمل هذه الجهات فى سائر الأجسام، وإن لم يكن لها أجزاء متمايزة. كالفلك. ثم الجهات الست تنقسم إلى ما يتبدل بالفرض، وهواليمين والشمال والقدام والخلف وذالك؛ لأن المتوجه الى المشرق.

مثلاً: يكون المشرقُ قدامَه، والمغربُ خلفَه، والجنوبُ يمينَه، والشمالُ شمالَه. ثم إذا توجه الى المغرب، يصير ما كان قدامُه خلفَه. وما كان يمينه شمالَه. وقسم لا يتبدل وهو الفوق والتحت؛ فإنهما لا يتبدلان؛ لأن القائم، إذا صار منكوساً، لايصير ما يلي رأسه فوقاً. وما يلي قدمه تحتاً. بل صار رأسه من تحتٍ، وقدمه من فوق. والفوق والتحت بحالهما. والمراد من إعتبار الرأس والقدم بالطبع. فلو فرض قيام شخصين على طرفى قطر من الأرض لا يكون الطرف الآخر من قطرها مما يلي القدم بالطبع.

وتفصليه: أن لرأس كل شخص نسبةً طبعيةً مع الجهة. والنسبة الطبعية التي لرأس كل شخص مع الجهة، ليس هى النسبة الطبعية لقدم الشخص الآخر، لوفرض حيث رأس الشخص الأول على النسبة الطبعية. وليس كذالك!. فلا يكون نسبة رأس شخص إلى ما يحازي رأسه. كنسبة قدم الشخص الآخر إليه. فلا يرد ما قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: أنه إذا كان المراد من الفوق والتحت: ما يلي رأس الإنسان وقدمه. فهما يتبدلان بالفرض؛ لأن الشخصين القائمين على طرفى قطر من الأرض، رأس كل منهما وقدمه على النحو الطبعي مع أن الجانب الذي يلي قدم كل منهما هوالجانب الذي يلي رأس الآخر؛ إذ الإمتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى رأس الآخر. فيكون فوقُ كل منهما تحتَه بالقياس إلى الآخر.

(وكل واحدة منهما) أي: من الفوق والتحت.

(موجودة ذاتُ وضع غير منقسمة فى إمتداد مأخذ الحركة).

أي: فى إمتداد يأخذ ويقع فيه الحركة.

(ومتى كان كك، كان الفلك مستديراً. وإنما قلنا: إن الجهة موجودة ذات وضع؛ لإنها لولم تكن كك، لما أمكنت الإشارة إليها)؛ إذ كل ما لايكون ذات وضع، لا يقبل الإشارة الحسية؛ ضرورةَ أن المجردات عن الوضع، لايقبلها.

(ولما أمكن أتجاه المتحرك إليها)؛ إذ من المستحيل أن يتجه المتحرك، إلى ما لا حظ له من الوجود مع أن الجهة مقصد المتحرك بالوصول إليها أوالقرب منها.

(وإنما قلنا: إنها غير منقسمة) فى إمتدادِ مأخذ الحركة.

(لأنها لوإنقسمت ووصل المتحرك الى أقرب الجزئين من الجهة). فإن سكن، فلايكون أبعدَ الجزئين من الجهة.

وإن لم يسكن (بل تحرك، فإما أن يتحرك عن المقصد، أوإلى المقصد، فإن تحرك عن المقصد، لم يكن أبعد الجزئين من جهة. وإن تحرك الى المقصد، لم يكن أقرب الجزئين من الجهة). فتحقق: أن الجهة موجودة، ذات وضع، غير منقسمة.

(وإذا ثبت هذا، فنقول: تحدد الجهات ليس فى خلاء؛ لإستحالته،) ولوكان الخلاء ممكناً، فلا يمكن تحدد جهتى الفوق والتحت فيه؛ إذ على تقدير عدم تناهيته، لايكون فيه تحدد بحد يكون جهةً. والحدود المفروضة فيه لايمتاز بعضها عن بعض. وعلى تقديرِ كونه متناهياً، إنما ينتهي الى ملأٍ. فتحدد الجهة،

إن كان بطرف ذالك الملأ، لم يكن فى الخلاء. وإن كان فى الخلأ، لابطرف ذالك الملأِ، لم يمكن تحددها.

(ولا فى ملأ متشابه، وإلا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع،) يعني: لو كان تحدد جهتي الفوق والتحت فى ملأ. فإما أن يكون تحددهما فى ملأ بسيط، متشابه القوام، غير متناه. وهذا محال؛ إذ ليس فيه حدود بالفعل. والحدود المفروضة فيه لا يمتاز بعضُها بعضاً. فكيف يمكن أن يكون تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه. وإما أن يكون فى ملأ بسيط، متشابة، متناه. ولايمكن أن يكون تحددهما فى تحته؛ لأن الحدود المفروضة فيه، متشابهة لايخالف بعضها بعضاً بالطبع.

(فلا يكون إحدهما مطلوبةً، لبعض الأجسام). كالنار والهواء مثلاً.

(والأخرى متروكةً) لذالك البعض ومطلوبةً لبعض آخر. فلايمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه.

(فإذن تحدد الجهات فى أطراف ونهايات، خارجةً عن الملأ المتشابه، ومتى كان كذالك، كان تحددها بجسم كروي؛ لأن تحددها إما أن يكون بجسم واحد، أوبأكثر، فإن كان بجسم واحد، وجب أن يكون كُرَوياً؛ لأن الجسم الذي ليس بكروي لايتحدد به جهة السفل).

يعني: أن الجسم الكري، يحدد جهتين مختلفتين: إحدهما غاية البعد عن الأخرى. أعني: الفوق والتحت. وأما الجسم الغير الكري، فلايحدد جهتين مختلفتين بالطبع؛ لأنه، وإن فرض أنه يحدد جهةَ القرب، أعنى: الفوقَ. ولكنه لايمكن أن يحدد جهةَ البعد، أعني: التحت.

(لأن جهة السفل، غاية البعد) من جهة الفوق.

(وإلا لتبدلت جهة السفل بالنسبة إلى ما هو أبعد منه،). فتصير فوقاً. بالقياس إليه. مع أن الكلام فى الفوق والتحت، الحقيقيين. والفوق بهذا المعنى هو الفوق الذي لافوق فوقه. والتحت هو التحت الذي لا تحت تحتِه. وبالجملة: الجسم الذي ليس بكروي، لايتحدد به جهتان مختلفتان بالطبع؛ لانه وإن تحدد به جهة القرب.

ولكن (لايتحدد به غاية البعد)؛ لأن غاية البعد لاتخلو: إما أن يكون خارجاً عن ذالك الجسم أو داخلاً فيه. على الأول: عدم تحدد غاية البعد بذالك الجسم، ظاهر؛ إذ كلُ خارج يُفرض أنه أبعدُ عنه. يمكن أن يكون أبعدَ عنه. وعلى الثاني: لايكون حد من البعد الداخل فيه غايةَ البعد من المحيط؛ فإن كل نقطة تفرض فى الجسم الغير الكروي، وإن كان غاية البعد عن حد لايكون غاية البعد عن حد آخر.

(فلا يتحد به جهة السفل). فلا يكون جهة التحت؛ لأنها غاية البعد عن جهة الفوق. وأما الجسم الكري؛ فإنه يحدد جهة القرب بمحيطه. وجهة البعد بمركزه. والمركز غاية البعد عن المحيط.

(وإن كان) تحدد الجهات. (بأجسام متعددة، وجب أن يحيط بعضُها ببعض، وإلا لم يتعين بها غاية البعد؛ لأن ما هو أبعد عن بعضها فهو أقرب من الآخر، فى بعض الجهات. وكلما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع،) بل يكون غاية القرب عن الآخر. وتفصيله: إن تحدد الجهات، لو كان بأجسام متعددة، وجب أن يحيط بعضها بعضاً؛ إذ لو كانت متباينةً فى الوضع: بأن

لايكـون بعضهـا محيطـا بالبعـض. فإمـا: أن يكـون تحـدد الجهـات بمجموعهـا أوبـكل منهـا، أويكـون تحـدد الفـوق بواحـد. وتحـدد التحـت بآخـر. والشـقوق بأسرهـا باطلة.

وأما بطلان الأول: فقد بينه المصنف (رحمه الله تعالى).

وأمـا بطـلان الثـاني: فلأنـه يسـتلزم كـون الفـوق والتحـت متعـدداً. فيكونـان جهتـين إعتباريتـين، لاحقيقيتـين.

وأمـا بطـلان الثالـث: فـلأن جهـة الفـوق مقابلـة لجهـة التحـت، بحيـث أي بعـد يفـرض مـن جهـة الفـوق فى جانـب يمتـد إلى الجهـة الأخـرى، التـي هـى التحـت وبالعكـس. ولا يمكـن ذالـك عـلى تقديـر كـون جهـة الفـوق متحـددةً بجسـم. وجهـة التحـت متحـددة بجسـم آخـر؛ لإحتـمال وقوعـه فى سـمت غـير الإمتـداد الواصـل بينهـما. فـلا تكـون الجهتـان متحدتـين؛ لأن إحـدى الجهتـين يجـب أن يكـون عـلى غايـة البعـد مـن الجهـة الأخـرى بحيـث لايتصـور بعـد منهـما. وإذا لم يكـن إحـدى الجهتـين محيطـاً بالأخـرى، لايكـون عـلى غايـة البعـد مـن الأخـرى؛ لأن البعـد مـن إحدهمـا يذهـب الى اين.

(فيجـب أن يكـون بعضهـا محيطـاً بالآخـر). ويكـون الجسـم المحيـط بالـكل، هوالمحـدد للجهـات. ويكـون سـائر الأجسـام المحاطـة لغـواً وحشـواً فى التحديـد.

(فحصـل المطلـوب). ومحصـل الـكلام فى هـذا المـرام: أن جهتـي الفـوق والتحـت موجودتـان متخالفتـان بالطبـع.

فتعينهـما وتحددهمـا: إمـا فى خـلاء وهـو محـال. أو فى مـلأ غـير متنـاه، وهـو أيضـاً محـال؛ لعـدم تمايـز أجزائـه وحـدوده بالطبـع، أوفى مـلأ متنـاهٍ. فإمـا أن يكـون

تحددهما فی ثخنه وهو أيضاً محال؛ لأن الحدود المفروضة فيه، متشابهة لا يخالف بعضها بعضاً بالطبع. أوبأطرافه ونهاياته، فإما أن يكون بجسم واحد غير كري، وهوأيضاً محال؛ لأن الجسم الغير الكري، لايمكن أن يحدد الجهتين المتغايرتين بالطبع، أوبجسم كري، فيكون ذالك الجسم محدد لإحدى الجهتين بالمحيط.

وللأخرى بالمركز أو بأجسام يحيط بعضها بعضاً؛ إذ الأجسام المتباينة، لايمكن أن تحدد الجهتين المذكورتين. والمحاط لغو وحشو فی التحديد. فالمحدِدْ هو المحيط.

ولا بد أن يكون كرياً؛ إذ غير الكري لا يمكن أن يحدد الجهتين. فثبت وجود جسم كري محدد لجهة الفوق بمحيطه وجهة التحت بمركزه. وبهذا ظهر أنه ليس فوقه جسم آخر. ؛ لانه غاية الإمتدادات، فلا مكان له، ويتعين وضعه بما تحته من الأجسام. وإنما يتعين لغيره من الأجسام الوضع الموضع به. ؛ ولكونه محيطاً بكل الأجسام التي هی ذوات الجهات، يكون مقدماً عليها، لا من حيث أنها أجسام؛ لأن الجسم لا يكون علةً فاعليةً للجسم؛ لما سيجي فی «العلم الإلهي»: أن الحاوي لايكون علةً للمحوى، بل من حيث إنها ذوات الجهة. وح يمكن أن يكون متقدماً عليها بالعلية. فيكون علةً لهذا الوصف اللازم لها. ويمكن أن يكون متقدماً عليها بالطبع؛ فإن رفع المحدد من هومحدد، يوجب رفع الأجسام ذوات الجهة من حيث إرتفاع الجهة ضرورة إرتفاع المعلول، بإرتفاع العلة. ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هومحدد. وليس المراد بالتقدم الطبعي إلا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه، رفعَ المتأخر من غير عكس، كما صرح المحقق الطوسي فی «شرح الإشارات». ولما فرغ المصنف رحمه الله تعالى عن إثبات الفلك المحدد للجهات، أراد أن يبين أحكامه. وعقد له فصولاً:

فصل: في أن الفلك بسيط

البسيط قد يطلق على ما لاجزء له، أصلاً لا وجوداً، ولا فرضاً. كالباري تعالى. وقد يطلق على مايكون أجزائه المقدارية مساويةً له في الحد والإسم. كالماء؛ فإن كل جزء منه ماء، والفلك ليس بسيطاً بهذين المعنيين؛ أما الأول: فظاهر. وأما الثاني: فلأن جزء الفلك اذ ليس مستديراً، ليس فلكاً، وقد يطلق على ما لا يكون أجزائه متباينةً بحسب الوضع، مختلفةً بحسب الطبيعة. والفلك بسيط بهذا المعنى كما قال:

(أي: لم يتركب من أجسام مختلفة الطبائع؛ لانه لا يقبل الحركة المستقيمة)

أي: الحركة الأينية. **(متى كان كذالك، كان بسيطاً، أما أنه لايقبل الحركة المستقيمة: فلان ما يقبل الحركة المستقيمة، فإنه متجه الى جهة، وتارك بجهة أخرى. وكل ما هذا شأنه)**. أي: كل ما يكون متجها الى جهة، وتاركاً لجهة أخرى.

(فالجهات متحددة قبله. والفلك ليس كذالك، بل يتحدد به الجهات. فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة)؛ إذ قبول الحركة الأينية للجسم، موقوف على وجود الجهة وتحددها بجسم آخر. وعلى تقدير عدم الجهة وعدم تحددها بجسم، تكون الحركة الأينية مستحيلةً. فلايرد: أنه لا يلزم من ذالك إلا تحدد الجهات قبل حركته. ولا استحالة فيه، وإنما المحال تحدد الجهات، قبل وجوده. **(ومتى كان كك، وجب أن يكون بسيطاً؛ إذ لو كان مركباً، فإما أن يكون كل واحد من أجزائه)** البسيطة.

(على شكل طبعي أوقسري). أوبعضها على شكل طبعي. وبعضها على شكل قسري.

(لاسبيل إلى الأول؛ وإلا كان كل واحد منها كرياً؛ لأن الشكل الطبعي للبسيط هوالكرة)؛ لما سبق أن الطبيعة فى الجسم البسيط، واحدة. والقابل واحد. والفاعل الواحد فى القابل الواحد، لايفعل إلا فعلاً واحداً، متشابهاً. وكل شكل سوى الكرة، ففيه أفعال مختلفة. وأورد عليه: بأن هذا منقوض بشكل الكرة المجوفة الصادرة عن الطبيعة البسيطة؛ إذ يوجد فيهما إختلاف سطحين!. وأجيب عنه: بأن حقيقة كل من العناصر والأفلاك، تقتضى لذاتها مكاناً خاصاً ووضعاً مخصوصاً. وهيولى كل منهما أيضاً، لايقبل إلا مقداراً معيناً. ثم اقتضت شكلاً يكون ذالك الشكل أبسط الأشكال المتصورة فى حق ذالك الجسم من سائر الأشكال. فحصول الإختلاف، ليس مقتضى الطبيعة بالذات، بل بالعرض. (ولوكان كل واحد منها كرةً ، لاستحال: أن يحصل من مجموعها سطح كري، متصل الأجزاء. ؛ إذ الفلك حينئذ يكون عبارةً عن عدة كرات متلاقية بينهما فرجٌ. فلا يحصل منها سطح واحد، كري، متصل الأجزاء. فلا يتحدد به جهة الفوق. وأيضاً يلزم الخلاء بين فرج تلك الكرات.

(ولاسبيل الى الثاني) والثالث (لانه لولم يكن كل واحد منهما) أوبعض منها (كرةً، فيكون طالباً للشكل الطبعي) الذي هوالكرة (فيكون قابلاً للحركة المستقيمة)؛ ضرورةَ أن تبدل الأشكال، لايمكن أن يحصل بدون الحركة الأينية. فلا تكون الجهات متحددةً بها. فلا يكون المركب منها محدداً للجهات (هف) فثبت: أن المحدد بسيط. وهو المطلوب.

فصل: فى أن الفلك قابل للحركة المستديرة؛ لأن كل جزء من أجزائه المفروضة، لايختص بما يقتضى وضع معين ومحاذاة معينةً

بالقياس الى ما فى جوفه (لتساوي الأجزاء فى الطبيعة،)؛ إذ لو لم تكن الأجزاء متساويةً فى الطبيعة، لكانت ذوات طبائع متخالفةً مقتضيةً لوضع معين ومحاذاة معينةٍ. فلا يكون الفلك بسيطاً! مع أنه قد ثبت بساطته. وإذا ثبت أن كل جزء منها الى جميع الأوضاع على السواء.

(فكل جزء يمكن أن يزول عن وضعه، ويصلَ الى وضع جزء آخر. وما ذالك إلا بالحركة)؛ إذ لايمكن ذالك إلا بإنتقال الأجزاء، (ولما امتنعت) الحركة (المستقيمة) على الأجزاء تعينت (المستديرة، وهوالمطلوب).

واعترض عليه فى «المواقف»، وغيره: بأنه لوكان الفلك قابلاً للحركة المستديرة، لكانت حركته الى جانب معين؛ لامتناع الحركة الى جميع الجوانب. وحركته الى جانب معين مع تساوى نسبته الى جميع الجوانب، ترجيحٌ بلامرجح. وأيضاً إذا تحرك البسيط على الإستدارة، فلا بد هناك من قطبين، معينين، ساكنين. ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جداً فى الصغر والكبر، يرسمها النُقَط المفروضة، فيما بينها حولها، بحركات مختلفة بالسرعة والبطؤ، إختلافاً عظيماً مع استواء جميع النُقَط المفروضة فى ذالك البسيط، وصلاحيتها للتطبية والسكون. ويرسم الدائرة الصغيرة أو الكبيرة بالحركة البطيئة، أوالسريعة، وأنه ترجيح بلا مرجح. وأجيب: بأن مادة كل فلك من الأفلاك، لايقبل إلا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة. ويمكن أن يقال: إن العناية بالسافلات، لاتتأتى إلا بهذا النحومن الحركة. وتعين الأمور المذكورة من توابعِ تعينِ الحركة. فلا ترجيح بلا مرجح. فتأمل جداً.

واعلم!: -أنه قد زعم قوم من قدماء الفلاسفة: أن السبب، فى حركة الفلك على الإستدارة، تركبه من نار وأرض. والنار بخفتها، تقتضى الحركة الى فوقٍ. والأرض لثقلها، تقتضى الحركة الى تحت. وتضادُ ميلهما: أوجب أن يتحرك الفلك على الإستدارة، كما فى السبيكة المذابة. وزيفه الشيخُ فى «الشفاء»، بما محصله: أنه لوكان كذالك، لكانت الحركة للفلك فيما بين جهتى العلووالسفل، لا حول الوسط، وما يتحرك عن الوسط، وإليه. كيف يتحرك حوله بحيث يكون نسبته ال يالمتحرك عنه والمتحرك اليه واحدةً. وأيضاً النار التي فى جوهر الفلك يطلب بصعودها أي جهةٍ، وأي غايةٍ. ولا جهة قبل الجسم المستدير الحركة.

(ونقول: أيضاً يجب أن يكون فيه مبدأ ميلٍ مستدير يتحرك به،) الميلُ حالةَ فى الجسم، يقتضى الطبيعة، بتوسطه الحركةَ، لولم يمنع مانعٌ. وسبب احتياج الحركة الى الميل: أن الحركة تختلف بالشدة، والضعف. والطبيعة لا تختلف بهما. فلا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات، بل بتوسط أمرٍ، يقبل الشدة والضعف. ولما كانت الحركةُ ممتنعة الإنفكاك، عن حد ما من السرعة والبطؤ. وكانت الطبيعة التي هى مبدء الحركة، غير قابلة للشدة والضعف. وأما بحسب اختلاف الجسم فى المقدار. أعني: الكبر والصغر، أوفى الكيف كما فى التخلخل والتكاثف، أوفى الوضع كما فى الإندماج والإنتقاش. وإما بحسب أمور خارجة عن الجسم، كرقة القوام وغلظه. وذالك الأمر هوالمسمى بـ«الميل». هوأمر محسوس فى حالة الحركة وعدمها. أما الأول: فكما إذا تحرك الحجر الى أسفل، ولاقاه اليدُ فى مسافة حركته، فيؤثر فيه. وأما الثاني: فكما يحس من الزق المنفوخ، إذا حبس تحت الماء باليد، والحجر المسكن على اليد.

(وإلا) أي: وإن لم يكن فيه مبدء ميل مستدير.

(وإلا) أي: وإن لم يكن فيه مبدء ميل مستدير (لما كان قابلاً للحركة المستديرة، لكن التالى كاذب. فالمقدم مثلُه، بيان الشرطية أنه لولم يكن فى طبيعته) أي: فى حقيقته (مبدء ميل مستدير، لما قبِلَ الميلُ المستدير من خارج، فلا يكون فيه ميل مستدير أصلاً. فيمتنع أن يتحرك قسراً على الإستدارة).

إعلم!: أن الجسم الذي، ليس فيه مبدء ميل، لايمكن أن يتحرك بقسرِ قاسرٍ، بل كل جسم، يمكن أن يتحرك على الإستدارة، أوالإستقامة يجب أن يكون فيه مبدء ميل طباعي، معاوِق للميل القسري. وإلا لم يتعين مرتبة من مراتب السرعة والبطؤ؛ إذ لايمكن وجود الحركة بدون تحددِ حدٍ من مراتب السرعة والبطؤ والطبيعة. وكذا القاسر، لايمكن أن يحددهما؛ لأن الطبيعة من حيث ذاتها، لايتصور فيها تفاوت. والقاسر: إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لايقع بسببه تفاوتٌ أيضاً. فالتفاوت الذي بسببه يتعين حد من السرعة والبطؤ، يكون بشيء آخر، إما خارج كاختلاف قوام الملأ، وهوالمسمي بـ«المعاوق الخارجي»، أوداخلٍ وهومبدء الميل الطباعي المسمى بـ«المعاوق الداخلى»، هو لا يعاوق إلا الحركة القسرية؛ إذ لا معنى لمعاوقته لما يقتضى ذاته. فهومعاوق لما لايقتضى ذاته. ويلزم من إرتفاعه عن الجسم الذي فُرِض تحركه على الإستدارة بالقسر. إرتفاع السرعة والبطؤ المستلزمِ لارتفاع الحركة.

(وإنما قلنا: إنه لولم يكن فى طبعه ميل مستدير، لما قبل الميل المستدير من خارج؛ لأنه لوتحرك من خارج) ولايكون فيه مبدء ميل، معاوق.

(لتحرك مسافة فى زمان)؛ إذ يستحيل أن يقع الحركة، لا فى زمان حركة ذي ميل طبعي) معاوِق، لميله القسري؛ لتخالف جهتى تحريكهما.

(يتحرك بمثل تلك القوة القسرية فى عين تلك المسافة وإلا) أي: وإن لم يكن زمان حركة الجسم الذى لا عائق فيه، أقصر من زمان حركة الجسم الذي فيه عائق طبعى.

(لكان الشيء، وهوالحركة مع العائق كـ هو لا معه هف[1] وذالك الزمان الأقصر له نسبة لا محالة الى الزمان الأطول،) بالنصفية، أوالربعية، أوغيرهما. (فإذا فرضنا ذا ميل آخر، ميله أضعف من ذي الميل الأول بحيث يكون نسبته الى الميل الأول، مثل نسبة الزمان، الأقصر الى الزمان الأطول.)يعنى: إذا فرض جسم ثالثٌ، يكون فيه ميل معاوِقٌ، ضعيفٌ. ويكون نسبته الى المعاوق الداخلى الذى فى الجسم الثاني، كـ نسبة زمان حركة الجسم العديم، المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني. (فيتحرك) ذوالميل الثاني (بتلك القوة القسرية فى مثل زمان عديم الميل مثل مسافته)أي: مثل مسافة عديم الميل.

(؛ لان الحركة يزداد سرعتها، بقدرِ إنتقاص القوة الميلية التي فى الجسم) وذالك؛ لان السرعة اللازمة لقصر الزمان بإزاء قلة المعاوقة. والبطؤ اللازم بطول الزمان بإزاء كثرة المعاوقة. فكلما كانت المعاوقة أقل، كان الزمان أقصرَ. والحركة أسرعَ. وكلما كانت أكثر، كان الزمانُ أطولَ، والحركةُ أبطأَ. فإذا كانت حركةُ عديم المعاوق فى ساعة مثلاً، وحركةُ كثير المعاوقة فى ساعتين كان حركة قليل المعاوقة أيضاً فى ساعة؛ لأن نسبةَ المعاوقة الى المعاوقة، نسبة الزمان الى الزمان.

---

(١) أي: هذا الخلف الذي هوعبارة عن تخلف الدعوى عن الدليل.

وزمـان عديـم المعاوقـة، نصـف زمـان كثـير المعاوقـة. فيكـون معاوقـةُ قليـلِ المعاوقـة، نصـفَ معاوقـةِ كثـيرِ المعاوقـة. فيكـون سرعتُـه ضعـفَ سرعتـه. فيكـون زمانـه، نصـفَ زمانـه. وبالجملـة: كلـما كان الميـلُ المعـاوق أقـلَ، كان زمـان حركتـه أقـصرَ. وكلـما كان أكثـرَ، كان زمـان حركتـه أطـولَ.

(لانـه لوانتقـص شـئ مـن القـوة المعاوقـة التـي فى الجسـم ولا يـزداد السرعـة) اللازمـة لقـصر الزمـان. أوزاد شـئ مـن المعاوقـة، ولاينقـص السرعـةُ اللازمـةُ لطـول الزمـان.

(لم يكـن القـوة الميلية مانعـةً عـن الحركـة. هـذا خلـف!. فظهـر أن الجسـم القليـل الميـلُ والـذي لا ميـل فيـه، متسـاويان فى السرعـة والبطـؤ.) فيكـون زمـان حركة الجسـم القليـل الميـلُ، مسـاوياً لزمـان حركـة الجسـم العديـم الميـلُ. **(وهومحـال)**.

اعلـم! أن هـذا الدليـل قـد يـورد لإمتنـاع الخـلأ. وقـد يـورد لوجـوب معـاوقٍ داخـليٍ. فيثبـت بـه مبـدء ميـل فى الأجسـام التـي يجـوز أن تتحـرك قـسراً. وحاصـل اسـتدلال فى كلا المقامـين عـلى مـا يسـتفاد مـن كلام بعـض المحققـين: أن اختـلاف المعاوقـة، لـما كان مقتضيـاً لاختـلاف السرعـة والبطـؤ، كانـت المعاوقـة القليلـة بـإزاء السرعـة والكثـيرة بـإزاء البطـؤ. فكانـت نسـبة المعاوقـة الى المعاوقـة فى القلـة والكثـرة، كـنسبة المسـافة الى المسـافة فيهـا عـلى التكافـؤ أعنـى: القلـة فى إحدهمـا بـإزاء الكثـرة فى الأخـرى. وكـنسبة الزمـان الى الزمـان عـلى التسـاوي أعنـي: القلـة بـإزاء القلـة والكثرة بـإزاء الكثـرة. فـاذا فـرض متحـرك، عديـم المعاوقـة، يقطـع مسـافة فى زمـان مـا. وآخـر مـع معاوقـة مـا يقطعهـا. ويكـون لا محالـة يقطعهـا فى زمـان، مسـاوٍ لزمـان عديـم المعاوقـة. ويلـزم مـن ذالـك الخلـف؛ لتسـاوي وجـود المعاوقـة وعدمهـا.

وأورد عليه بوجوه: منها ما نقل عن أبى البركات البغدادي رحمه الله تعالى: أنه يجوز أن يستدعى الحركة بنفسها قدراً من الزمان. ويكون هذا الزمان محفوظاً بين الحركات الثلث. ويكون الزيادة فى الحركتين اللتين فرضتا مع المعاوقة القليلة والكثيرة بقدر معاوقتهما. فتكون الحركة بلا معاوقة. مثلاً فى ساعة ومع المعاوقة القليلة فى ساعة ونصف. ومع المعاوقة الكثيرة فى ساعتين.

والجواب: أن قول المورد: أن الحركة بنفسها يجوز أن تكون مستدعيةً لقدر من الزمان. إن كان المراد به أنها لا توجد مع حد من السرعة والبطؤ. وتستدعى زماناً فهو ظاهر البطلان؛ لان الحركة لا تنفك عن السرعة والبطؤ. وما لا ينفك عن شئ، لا يتصور أن يقتضى أمراً بدون ذالك الشئ. وإن لم يكن ذالك دخيلاً فى الإقتضاء. وإن كان المراد به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ، تقتضى قدراً من الزمان. فهو أيضاً باطل؛ إذ لا تقدم للحركة على حدود السرعة والبطؤ. وما لا تقدم له فى نفس الأمر، لايقتضى شيئاً.

وإن كان المراد به أن ماهية الحركة من حيث هى هى، تقتضى قدراً من الزمان فهو أيضاً باطل؛ لأنها من حيث هى، لواقتضت قدراً معيناً من الزمان، لزم ثبوت ذالك القدر لكل واحد من جزئيات الحركة؛ لإمتناعِ تخلف المقتضِى عن المقتضى. واللازم باطل؛ إذ يمكن أن يفرض الحركة فى جزء من ذالك الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة. وان كان المراد به أن الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العائق، تقتضى زماناً. ومع العائق زماناً آخر، فهو أيضاً باطل؛ لأن الحركة مما يقبل الشدةَ والضعفَ بحسب حدود السرعة والبطؤ. ولايتصور ماهيتُها إلا مع واحد من تلك الحُدود. فلا بد من تحصيلها فى ضمن مرتبة منهما من مخصص.

والطبيعة لا يمكن أن تكون مخصصةً؛ لعدم التفاوت فيها، ولا القاسر أيضاً. فيجب أن يكون المحدد أمراً خارجاً عن القوة المحركة، سواء كان خارجاً عن المتحرك أيضاً.

وهو المسمى بـ«المعاوق الخارجي»، أوغير خارج وهو المعاوق الداخلى. ومنها ما قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: إن اللازم ليس بمحال. وإنما يكون محالاً، لوكان الميل كلما يضعف، يبقى أثره بنسبة الميل القوي وهوممنوع؛ لجواز أن ينتهى فى مراتب الضعف الى حيث لايبقى له أثر، معاوقةً، حتى يكون الحركة مع المعاوق كـ«هى لا معه. كما أن قطرات الماء إذا تتالت وتكثرت، أثرت فى نقر الحجر. ولا تأثير لقطرة من الماء فى النقر. وكذالك الحجر الهابط، يكسر ما يلاقيه. وليس لأصغر جزء منه أثر فى الكسر. وأجاب المحقق الطوسي: بأن الكلام فى القوة المنقسمة بإنقسام محلها. والمفروض: تجريد القوة عن الموانع الخارجية. وقوة الجزء، إذا جرد النظر إليها من غير، مانع خارجي من الصغر وغيره. ولابد وأن تكون موثرةً. وإلا لم تكن قوة. نعم! بعض القُوى لاينقسم بإنقسامِ ما يحل فيه. كالقوة الحيوانية؛ فإن الجزء من الحيوان، لايكون حيواناً. وما نحن فيه من الصنف الأول.

(وهذا المحال، إنما لزم من فرض تحرك ذالك الجسم الذى، لا ميل فيه، أومن فرض الميل الذي نسبته الى الميل الأول، كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الأول) ولسنا نحتاج فى إتمام الحجة الى أن تثبت أن فرض الميل على النسبة المذكورة واقع، بل يكفينا أن نقول: **(لكن فرض الميل على النسبة المذكورة، ممكنٌ)**.

والممكـن لايلـزم مـن فـرض وقوعـه محـالٌ. فنقـول لووجـدت الحركـة بـلا ميـل. وأمكـن الميـل المخصـوص، كانـت الحركـة مـع الميـل كـ هـى لا معـه. مـع أن التـالى كاذب. ولايـضرُ كـذبَ المقـدم فى صـدق الشرطيـة؛ فـإن قولنـا: «إن كان زيـد حمـاراً، كان ناهقـاً»، صـادق مـع كـذب المقـدم. وإن قيـل: إن المحـال جـاز أن يسـتلزم محـالا آخـر. يقـال: هـذا الجـواز ليـس كليـاً، بـل إذا كان بـين المحالـين علاقـة؛ لإنـا نعلـم بالـضرورة كـذبَ قـولِ القائـل: «إن كان زيـد حمـاراً كان عقـلاً مجـرداً».

(فهـذا المحـال إنـما لـزم مـن فـرضِ تحـركِ الجسـم الـذي لا ميـل فيـه أصـلاً، فيكـون محـالاً،). أيضـاً الأجسـام تختلـف فى قبـول الحركـة القسريـة. فالقـوى: يقـوي عـلى تحريـك جسـم مـا لايقـوى عليـه الضعيـف. وليـس هـذه المعاوقـة والمطاوعـة مـن الجسـم المقسـور بـالجسمية المشـتركة، بـل بمعنـى آخـر، يطلـب البقـاء عـلى حـال مـن المـكان والوضـع. وذالـك الأمـر هوالمبـدأ للميـل. هـذا فى الإنتقـال المكاني. وأمـا الإنتقـال الوضعـى، القسـري: فالبيـان فيـه: أنـه إن كان ذالـك الجسـم قابـلاً للنقـل مـن مكانـه، فقـد وضـح إشـتماله عـلى مبدءميـل. وإن كان غـير قابـل لـه. فهومشـتمل عـلى أمـر يثبـت فى مكانـه. وليـس ذالـك هـى الجسـمية: ففيـه مبـدءُ ميـلِ حركـةٍ أيضـاً.

(ونقـول: أيضـاً إن الفلـك ليـس فى طبعـه مبـدءُ ميـلٍ، مسـتقيمٍ. وإلا لكانـت الطبيعـة الواحـدة، تقتـضى الأثريـن المتنافيـين، هـف).

اعلـم: أنـه قـد ثبـت أن الفلـكَ ذوطبيعـة واحـدة، مقتضيـة للميـل المسـتدير. فلايمكـن أن يكـون فى طبعـه مبـدء ميـلٍ مسـتقيم؛ إذ لا يجـوز أن يكـون فى جسـم واحـد، مبـدءُ حركـة مسـتقيمة، ومسـتديرة. حتـى إذا كان فى موضعـه الطبعـى، تحـرك بالوضـع. وإذا فارقـه تحـرك إليـه بالإسـتقامة؛ لانـه إذا تحـرك إلى مكانـه بالإسـتقامة. فإمـا أن يكـون

فيـه مبـدء ميـلٍ مسـتديرٍ، أولا. عـلى الأول يلـزم أن يقتـضى الطبيعـة، الوصـول إليـه، والتنحـى عنـه. وهـذا محـال. وعـلى الثـاني، لم يكـن هـذا الميـل غريزيـاً، تابعـاً لجوهـره بـل أمـر يحـدث فى مكانـه الطبعـى. ولايكـون العلـة فيـه، إلا مماسـة المكان الطبعـى، عـلى وضـع مـا. وذالـك الحصـول، لايوجـب ميـلاً عـن حـال الى مثلهـا.

وليعلـم! أن الحركـة المسـتقيمة ليسـت طبعيـة عـلى الإطـلاق، بـل الطبعـى هوالأين الـذى يقتضيـه طبيعـة الجسـم، إذا لم يكـن ثمـه عائـق. وإذا فـارق، إقتضـت هـذه الطبيعـة الـردَ إليـه. وأمـا الحركـة المسـتديرة، فـان كانـت طبعيـة يكـون يوجبهـا دائـماً عـلى الإطـلاق. وإن كان حالهـا ، كالمسـتقيمة عنـد عـارض، كان ذالـك؛ لعـدم رجحـان وضـعٍ، دون وضـع مـع تشـابه الأجـزاء. وتسـاوي الأوضـاع. فـلاحَ مـن ذالـك: أنه لا يكـون ذالـك الميـلُ حادثـاً عنـد الوصـول الى المكان الطبعـى. فيكـون معـه دائـماً. فـإن كان فى الجسـم، مبـدء ميـلٍ مسـتقيمٍ، جـاز مفارقتـه للمـكان الطبعـى. وتحركـه غـير المكان الطبعـى إليـه بالإسـتقامة. فيكـون حينئـذ فى جسـم واحـد بسـيط، أمـور متقابلـة معـاً. أعنـي: الميـل الى الإسـتقامة. والميـل الى الإسـتدارة. وهومحـال.

فاسـتبان: أن الجسـم المحـدد فيـه مبـدء حركـة مسـتديرة. وليـس فيـه مبـدء حركـة مسـتقيمة أصـلاً. وأن ذالـك الجسـم لا يصـح عـلى كليـة. ولا عـلى أجزائـه مفارقـة موضوعـه الطبعـي.

وأمـا الأجسـام الموضوعـة فى جوفـه: ففيهـا مبـادى حـركات مسـتقيمة عنـه، وإليـه. فالحـركات ثلثـة أصنـاف: واحـدة حـول الوسـط، وهوحركـة المحـدد. وأخـرى عـن الوسـط. وثالثـة الى الوسـط.

فصل: فى أن الفلك لايقبل الكونَ والفسادَ

ليس المراد بإمتناع الكون والفساد فى هذا المقام: كونه أزلياً وأبدياً. بل المراد أن مادة الفلك لاتقبل إلا تلك الصورة، أي: ما دام الفلك موجوداً، متصوراً بتلك الصورة. وإن لم يكن متصوراً بتلك الصورة، كان معدوماً!. لا أنه يكون متصوراً بصورة أخرى ولايقبل الخرقَ والإلتيام.

(أما أنه لايقبل الكون والفساد؛ فلأنه محدد الجهات. ولاشيء من محدد الجهات، يقبل الكون والفساد. وأما الصُغْرى: فقد مر تقريرها. وأما الكبرى: فلأن ما يقبل الكون والفساد) جسم. وكل جسمٍ له صورة نوعية تقتضى حيزاً طبعياً، بحيث لوخليت وطبعها، لحصلت فى ذالك الحيز؛ فإن إقتضت كل من الصورة الكائنة والفاسدة، حيزاً واحداً. لزم صحةُ التداخل، إن حصلا فى حيزهما الطبعى؛ إذ يمكن أن يحدث الصورة الحادثة. وإن لم يفسد الصورة الفاسدة. فيحصل جسمان فى حيز واحد. وهويقتضى إلى إمكانِ أن لايكون إزدياد الأجزاء مفيداً؛ لإزدياد الحجم. وهوبديهى البُطلان. ويلزم صحة الحركة المستقيمة إن حصلت كل منهما. أوإحدهما فى الحيز الغير الطبعى. وإن اقتضت كل منهما حيزاً غير حيز الأخرى.

(فلصورته الحادثة حيز طبعى. ولصورته الفاسدة حيز طبعى آخر؛ لما بينا: أن كل جسم، فله حيز طبعى. وكل ما هذا شأنه فهوقابل للحركة المستقيمة؛ لان الصورة الكائنة، إما أن يحصل فى حيز طبعى، أوفى حيز غريب؛ فإن حصلت فى حيز غريب تقتضى ميلاً مستقيماً الى حيزها الطبعى). والحاصل: أنه على تقدير أن يكون لكل واحد منهما، حيز طبعى. يلزم صحة الحركة المستقيمة على الفلك.

وذالك؛ لان المادة إنما تتلبس بالصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة. فإن كانت الفاسدة فى حيزها، جاز أن يتحرك الكائنة الى حيز آخر طبعى لها. وإن كانت الفاسدة فى حيز الكائنة، جاز تحركها حين كانت باقيةً الى حيزها. وصحة الحركة المستقيمة يفضى الى إجتماع مبدأى الحركة المستديرة والمستقيمة فى الفلك. وهو محال.

(وأما أنه ليس قابلاً للخرق والإلتيام: فلأن ذالك أيضاً، إنما يحصل) متلبِّساً **(بالحركة المستقيمة)**. أي: الأينية للأجزاء نحو: الجهات؛ إذ الإنخراق لا يمكن إلا بحركة من الأجزاء على إستقامة. فما ليس فيه مبدء ميل مستقيم غير قابل للخرق. فالجسم المحدد للجهات الذى فيه مبدء ميل مستدير، ليس بقابل للخرق. ومن ههنا يستبين: أن الفلك ليس برطب ولايابس، ولاحار، ولابارد. بل له طبيعة خامسة مباينة بطبائع العناصر؛ لأن الرطب: ما يقبل الأشكال بسهولة. واليابس: ما يقبل التشكل بصعوبة. وتغير الشكل عليه محال. والحار عبارة عن الخفيف الذى، يتحرك بطبعهالى الفوق. والثقيل: ما يطلب التحت بالطبع. وهاتان الحركتان إنما تكونان على الإستقامة. والحركة المستقيمة عليه محال. وأيضاً هوغير قابل للتخلخل والتكاثف والنموالذبول والتعذى؛ لأن شيئاً منها لا يحصل إلا بالحركة المستقيمة، المستحيلة على الفلك وأجزائه. وليعلم!: أن ما ذكر من الأحكام. إنما هوللمحدد، بل للسطح المحيط منه. وأما باقى الأفلاك: فلا يجرى فيها أدلتهم وإحتجاجاتهم.

***

فصل: فى أن الفلك يتحرك على الإستدارة دائماً؛ لأن الحركة الحافظة للزمان

أي: الحركة التى الزمان مقدار لها. وعرض قائم بها للزمان. كـلميته أوكيفية ساقط؛ إذ الحركة الكمية الغير المتناهية، مستلزمة للبعد الغير المتناهي أوالإنقطاع. والكيفية لاتجوز على الجسم الإبداعي. والجسم الذى يجوز عليه الكونُ والفسادُ. لايجوز أن يكون حركته حافظةً للزمان.

(لا جائز أن تكون مستقيمةً؛ لانها حينئذ إما أن تذهب الى غير النهاية أوترجع. لاسبيل الى الأول. وإلا لزم وجودُ بعد غير متناهٍ)؛ لأن الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية، لابد لهامن مسافة غير متناهية وهومحال. (مبتدأ) ما قيل: الحركة الموجودة ليست بُعداً. أوالحركة التى هى بُعْدٌ، ليست بموجودة. (خبر) فمبناه على نفى وجود الحركة القطعية فى الخارج. وقد عرفت: أنها موجودةً. فتذكر!. (ولاسبيل الى الثانى؛ لأنها لورجعت، لكانت تنتهى الى طرفٍ، قبل الرجوع. فتكون مقتضيةً للسكون؛ لأن بين كل حركتين مستقلين، سكوناً)؛ لان الحركة إنما توجد بسبب الميل. فإذا تحرك متحركٌ حركةً مستقيمةً الى منتهى، يكون فيه ميل موصِل إليه.

وذالك (الميل الموصل له الى ذالك الطرف، موجود؛ لانه يفعل الإيصال حال الوصول) يعنى: أنه لابد، وأن يكون الميل الموصل موجوداً فى الجسم فى آنِ وصولِه الى المنتهى؛ لأن الميل هوالعلة القريبة؛ لتحرك الجسم من حد من المسافة الى حد آخر منها. والمحرك للجسم الى حد، لابد وأن يكون معه. فالموصل له الى ذالك الحد، يجب وجوده. (ولولم يكن) الميل الموصل (موجوداً) فى الجسم حال الوصول. (لاستحال أن يفعل الوصول)؛ لأن العلة القريبة، لابد وأن يكون مع المعلول فى آن وجوده. (وكلما كان الميل الموصل موجوداً) فى آن الوصول.

(لم يحدث فيه) أي: في ذالك الآن **(ميلٌ يقتضى كونه غير موصل؛ لإستحالة إجتماع الميلين)** الذاتيين في آن واحد. يعني إذا رجع الجسمُ من ذالك المنتهي. فلابد لذالك الرجوع من ميل آخر هوعلة قريبة للرجوع؛ لأن الميل الواحد، لايكون علةً للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه. قال الشيخ في «طبعيات الشفاء»: لا تصغ الى قولِ من يقول: إن الميلين يجتمعان، فكيف! يمكن أن يكون شئ فيه بالفعل، مدافعةً الى جهة. وفيه بالفعل التنحى عنها. ولا تظن! أن الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى السفل. ألبتة بل فيه مبدءٌ من شأنه أن يحدث ذالك الميل، إذا زال العائق.

(فالحال الذي فيه ميلُ الوصول، غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول) وحدوث **(كل واحد من الميلين آنى؛ لأن الوصول وكونه غير موصل)** من حيث الحدوث **(آنى)** وإن كان الميلان زمانيين بحسب ذاتهما. ووجه كونِ حال حدوث الوصول. وحدوث اللاوصول آنياً. ما بينه بقوله: **(لان حال الوصول، لوكان زماناً. إنقسم)** الى الجزئين **(فحين ما يكون الجسم في أحد طرفيه، لم يكن واصلاً الى المنتهى)**. لا مطلقاً، ولا في الجملة وإلا يلزم إنقسام منتهى الحركة هف.

(وكذا حال صيرورته غير موصل). وأورد عليه بأن رفع الآني، لايلزم أن يكون آنياً؛ لأن الإنطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وأمثالها، آنياتٌ؛ لكونها حاصلةً عند إنتهاء الحركة مع أن زوالَ كل واحد منها، زمانيٌ؛ إذ لا يحصل إلا بالحركة. والحركة زمانية. وأيضاً رفع الآن نفسه، لايحصل إلا للزمان. وإلا يلزم تتالى الآنيين. وأيضاً المصنف رحمه الله تعالى استدل على كون الميلين آنيين. يكون الوصول واللاوصول آنيين مع أن اللاوصول ليس بآني. وإلا يلزم تجاور الآنيين. فكيف يثبت كون الميل الثاني آنياً.

والجـواب: أنـه يكفـى فى إثباتِ كـون الميل الثـاني آنياً، كـون اللاوصول غـير تدريجي الحصـول. وتفصيلـه: (أن حـدوث الأشـياء عـلى ثلثـة أنحـاء عـلى مـا حققـه الشـيخ فى «طبعيـات الشـفاء»، الأول: مـا يوجـد عـن العلـة دفعـةً فى آن مـن الآنـات. فينطبـق حدوثـه لا محالـة عـلى ذالـك الآن. كالمماسـة والوصـول والإنطبـاق وا لمحـاذاة وغيرهـا.

والثانـى: مـا يوجـد عـن العلـة فى مجمـوع زمـان معـين عـلى نحوالإنطبـاق عليـه بحيـث يفـرض فيـه الأجـزاءُ، بـإزاء مـا فـرض فى ذالـك الزمـان. فيكـون وجـود كل جـزء منـه بـإزاء جـزء معـين مـن الزمـان. كالحركـة القطعيـة.

والثالـث: مـا يوجـد فى جميـع الزمـان، لا عـلى نحوالإنطبـاق عليـه، بـل بـأن يوجـد فى كل حـدٍ، فـرض مــن ذالــك الزمــان. ولايلــزم أن يكــون لمثــل هــذا الحــادث آنٌ هـوأول آنـات. ووجـوده والحـدوث لايسـتلزم ذالـك؛ فـإن الحـادث مـا يكـون وجـوده مسـبوقاً بزمـانِ عدمـه، سـواء كان لحدوثـه أولُ آنٍ، أولا.

ومـن هـذا القبيـل: الحركـة التوسـطية، والزوايـة وأشـبهها. والعـدم أيضـاً كالوجود فى جميـع الأقسـام إلا أن نحـو عـدم كل حـادث، ليس كنحـوِ حدوثـه؛ فـإن وجـود الآن عـلى النحـوالأول. وعدمـه ليـس كذالـك، بـل عدمـه عـلى النحـو الثالـث. وكذالـك اللاوصـول؛ فإنـه وإن لم يكـن آنيـاً، وإلا يلـزم تتـالى الآنـين. لكنـه ليـس تدريجـاً منطبقـاً عـلى الزمـان. وهوالمـراد بكونـه آنيـاً. وزوال الميـل الأول ليـس هونفـس وجـود ميـل آخـر، بـل شـئ آخـر ربـما قارنـه. فـإذا حدثـت بعـد وصـول المتحـرك حركـة لـه الى جهـة أخـرى، يكـون لامحالـة بحـدوث ميـل، ويكـون لحدوثـه أولُ آنٍ؛ إذ وجـوده ليـس متعلقـاً بزمـان وحركـة، ولامتوقفـاً عليهـما بـل الحركـة موقوفـة عليـه. فـالآن الـذى هـوأول آنِ وجـودِ الميـل الثـاني، غـيرُ آنٍ هوآخـر آنِ وجـودِ الميـل الأول.

(وإذا كان كل واحد منها) أي: من الميلين **(آنياً وجب أن يكون بين الآنين زمانٌ، لايتحرك فيه الجسم. وإلا يلزم تعاقب الآنين. فيلزم كون الزمان مركباً من أجزاء لاتتجزى؛ لإنطبقها)** أي: لإنطباق المسافة.

(على الحركة المنطبقة على الزمان هف. فعلم أن الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمةً، فتكون مستديرةً).

إعلم: أن إثبات السكون بين الحركتين المسقيمتين مما لا مدخل له فى بيان كون الحركة الحافظة للزمان دوريةً؛ إذ على تقدير عدم لزوم السكون بين الحركات المستقيمة أيضاً. لابد من الإستناد الى الحركة المستديرة؛ لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض. بحيث يكون المجموع حركة واحدة. وإذ قد ثبت أن الزمان أمرٌ واحدٌ شخصيٌ. فلابد وأن يكون محله أيضاً. مثله فى وحدة الإتصال. وغير الحركة الدورية؛ إذ هى متوجهة الى غاية. ثم راجعة عنها متكثرة البتة، غير واحدة بالإتصال فافهم.

(وهذه الحركة، غيرُ منقطعة وإلا لزم إنقطاع الزمان). ولما ثبت: أن الزمان أزلى، أبدى[(١)] فتلك الحركة أيضاً يجب أن تكون أزلية وأبدية. وليست إلا حركة الفلك المحدد للجهات. فاذن يكون الفلك المحدد للجهات.

(١) قال الشيخ الإمام احمد رضا القادري رحمه الله تعالى: فى كتابه الاسنى «الكلمة الملهمة»: -إن الفلاسفة قالوا بأن الزمان ازلى أبدي؛ لانه إن كان حادثاً لكان وجوده مسبوقاً بالعدم ولايخفى على أحد أن القبل والبعد لايجتمعان فلا تكون قبليته إلا زماني فلزم أن يكون قبل الزمان زمان. قد أجيب أجوبة متعددة فى «المواقف» و«المقاصد» و«تجريد للطوسي» و«طوالع الأنوار» للإمام البيضاوي، و«شروح السيد الجرجاني والتفتازاني والاصفهاني» و«تهافت الفلاسفة» للامام الغزالي والخواجه زاده. لكنها كلها مخدوشة كما بينتُها على هوامشها. قال: الجواب الأول أن الممكن =

(تتحـرك عـلى الإسـتدارة دائـماً) وهوالمطلـوب. ويجـب أن يكـون هـذه الحركـة أسرع الحـركات وأظهرهـا؛ لأن الزمـان الـذى هومقدارهـا أظهـر المقاديـر وجـوداً وأوسـعها إحاطـةً. وتلـك الحركـة هـى الحركـة اليوميـة التي يقـدر بهـا السـاعات والشـهور والأعـوام والليـالى والأيـام. وإذ الحركـة الأينيـة المسـتقيمة، أقـدم مـن الحركـة فى الجوهـر الـذى هوالكـون والفسـاد بحسـب الصـورة النوعيـة والخـرق واللتيـام بحسـب الصـورة الجسـمية عنـد مـن يقـول بهـا. وأقـدم مـن الحركـة فى الكـم والكيـف؛ لأن إمتنـاع وجـود المسـتقيمة. فهـى أقـدم الحـركات. وأتمهـا ايضـاً؛ لأنهـا لاتقبـل الزيـادة والنقصـان ولايجـب فيهـا الشـدة والضعيـف كـما يجـب فى الطبعيـة والقسريـة آخـراً أووسـطاً. وأشرفهـا؛ لانهـا أتـم. والتـام أشرف مـن الناقـص. وبهـذا يظهـر أن المتحـرك بهـذه الحركـة المسـتديرة هـى أقـدم الاجـرام وإيجـاده مـن موجـده، إنـما هوعـلى سـبيل الإبـداع، لا عـلى سـبيل التكويـن عـن شـئ. وذالـك؛ لانـه لـولم يكـن مبدعـاً، بـل متكونـاً عـن جسـم آخـر.

فالمـادة الفلكيـة: إمـا قابلـة للحركـة المسـتقيمة أوليسـت بقابلـة لهـا. على الثـاني كان الفلـك قبـل تكونـه موجـوداً. وعـلى الاول يلـزم تجـدد الجهـات قبـل تكـون الفلـك. فالفلـك غـير متكـون عـن جسـم آخـر. بـل هومبـدع. والمـادة الفلكيـة متحصلـة بصورتـه ومادتـه، مغايـرة لمـادة العنـاصر الكائنـة، الفاسـدة. ولايلـزم مـن إتفاقهـما

=لوفرض مقيدا بالوجود فيكون عدمه محال. وإن فرض مقيدا بالعدم كان وجوده هكذا بشرط استمرار إنقطاع وبشرط إنقطاع الإستمرار. والكلام إنما فى ذات الممكن التي لاتفتضيه ولاتنافيه. فكان ذالك كله ممكنا بالذات، فيكون عدم الزمان ممكناً قطعاً وإلا لكان واجبا بالذات. ويستحيل أن يكون مظروفاً للزمان وإلا لزم أجتماع العدم والوجود. فيكون الزمان فى عدم الزمان ممكناوقد مر آنفاً أن إستمراره ليس بمقتضى الذات. فيكون إنقطاع الزمان ممكنا بالذات وهولا يكون إلا من الوجود. فلاح أن عدم الزمان منقطع

فى الجسمية، إتفاقُهما فى المادة؛ إذ اشتراك الشيئين فى شئ، ليس يوجب الإشتراك بينهما فى الإستعداد.

نعم! طبيعة الصورة المقدارية فى الفلك والعناصر، نوع واحدٌ. فالمادتان الحاملتان للمقدار، طبيعتهما مختلفة. إنما الإشتراك بين المادتين فى قبول المقدار. ولايوجب هذا الإشتراك، الإشتراكَ فى كلِ إستعداد. فالمادة الفلكية غير قابلة إلا لقبول الصورة الفلكية لا لغيرها. ولما كان الفلك مبدعاً. وكان الخلاء محالاً. وجب قدم حشوِ ذالك الجسم، إما بشخصه أوبنوعه أومادته.

(هداية) لإندفاع المعارضة الواردة على القول بلزومِ تخلل السكون بين الحركتين. تقريرها: أنه لولزم السكون بين الحركتين، لزم توقف الجبل الهابط بملاقاةِ حبة صاعدة؛ لان الحبة: إذا لاقت الجبل فى صعودها. فلاريب أنها تنزل راجعة. فيجب وقوفها. ويلزم منه وقوف الجبل. وإيقاف الحَبة المرمية، الجبل الهابط، محالٌ.

وجه الإندفاع: أن **(الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل، حركتها منتهى الى سكون)**. يعني: أن الحبة المرمية. وإن انتهت بحركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل. لكن لايلزم منه سكون الجبل.

(لان سكونها) آنى، ذاتى؛ لإنقطاع حركتها الذاتية القسرية. وعدم الميل المقتضى لهبوطها.

(وحركة الجبل) ذاتية **(زمانية، وليس بينهما)** أي: ليس بين سكون الحبة بملاقاتها الجبل. وإنقطاع حركتها الذاتية. وبين حركة الجبل، ممانعة ومنافاة؛ لأن الحبة متحركة بالعرض، بحركة الجبل. فحركتها عرضية. وسكونها ذاتي، كحركة

جالس السفينة بحركتها. فالجبل متحرك حين الملاقاة حركةً ذاتيةً. والحبة ساكنة بالذات، متحركة بالعرض. هذا غاية ما يمكن: أن يقال فى توجيه كلام المصنف رحمه الله تعالى، وظاهره محل نظر؛ إذ لا معنى لكون السكون آنياً. ولا لكون الجبل متحركاً فى آن الملاقاة. فتامل!. وقد يجاب: بأن الحبة لا تصادم الجبل. ولا يماسه بل ترجع بريحه. فإذا وصل اليها ريحه وقفت، ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل. وبأن وقوف الجبل ليس مستحيلاً، بل مستبعد. وضرورات الطبيعة قد يوجب ما يستبعد فى العادة.

فصل فى أن الفلك يتحرك بالإرادة؛ لأن حركته الذاتية، لولم تكن إرادية، لكانت طبعيةً أوقسريةً

لما سبق أن الحركة الذاتية منحصرة فى أقسام ثلثة: طبعية وقسرية وإرادية.

(لاجائز أن تكون) حركته المستديرة، المتصلة الدائمة، الوضعية **(طبعيةً؛ لأن الحركة الطبعية هرب عن حالة منافرة، وطلب لحالة ملائمة. وذالك)** أي: الهرب عن حالة منافرة.

والطلب لحالة ملائمة **(فى الحركة المستديرة محال، فإن كل نقطة)** أي حد **(يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة، فحركته عنها توجهه إليها، والهرب عن الشيء بالطبع استحال أن يكون توجهاً إليه،)** بالطبع.

ولاينقض ذالك بالحركة الإرادية المستديرة؛ إذ يلزم أن يكون غير المراد من الوضع وغيره مراداً؛ إذ يجوز ذالك، إذا كان لمبدء الحركة اختلاف أغراض ودواع.

فإن قيل: لا نسلم أن الهرب عن وضع فى المستديرة هوالتوجه إليه، بل الى مثله؛ لإنعدام الوضع المهروب عنه، وإمتناعِ إعادة المعدوم.

يقال: هذا التغاير إعتباري. ومثل هذا التغاير، لايعتبر فى مقتضيات الطبائع بل مقتضى الطبيعة إنما يكون نوع الوضع مثلاً، إن كان طبعياً. نعم! يختلف حال الإرادة بمثل هذا التغاير.

(وأما أنها ليست طالبة لحالةٍ ملائمةٍ: فلأن الطبيعة إذا أوصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة أسكنته،) اعلم! أن الطبيعة أمر ثابت. فما يصدر عنها

لذاتها أيضاً يكون ثابتاً. فمعنى الحركة الطبعية: أنها قد عرضت لها حالة غير طبعية، بإزائها حالة طبعية. فتترك الطبيعةُ تلك الحالةَ، الغير الطبيعة بالطبع. وتطلب الحالة الطبعية. وكل حركة طبعية، إذا لم يمنع مانع، فهى تنتهى الى غاية طبيعته. وبعد حصول تلك الغاية ينقطع الحركة. وليكن الجسم إما فى اين أوفى كيف أوفى كم أوفى وضع. وكل حركة لاتسكن، فليست طبيعة.

(والمستديرة) سواء كانت فلكية أولا. **(ليست كذالك)**؛ إذ المهروب عنه فيها، هوالمطلوب. ولايمكن أن يكون المهروب بالطبع، مطلوباً بالطبع. فلا تكون الحركة المستديرة مطلقاً، طبعيةً؛ إذ من المستحيل أن يهرب الطبيعة عن أمر يؤمه ويقصده.

وأما كل واحد من الحدود المفروضة فى المسافة: فهو مطلوب قبل الوصول إليه، وبعد الوصول مهروب عنه؛ لكونه حالاً غير طبعى. فكل واحد من حدود المسافة، مطلوب فى وقت. ومهروب عنه فى وقت آخر. وليست تلك الحدود مطلوبةً لذاتها. فلا يلزم كون الشئ الواحد مطلوباً ومهروباً شئ واحد، بجهة واحدة.

وليعلم أن حركة الفلك. وإن لم تكن طبيعة لكن ليس مبدئها أمراً غريباً فى الجسم. فكانها طبعية. وأيضاً كل قوة، فإنما تحرك بواسطة الميل. فمحرك الحركة الأولى. لايزال يحدث فى ذالك الجسم ميلاً بعد ميل. وذالك الميل إن سمى طبيعةً. فلامشاحة فيه؛ لأنه ليس نفساً ولاإرادةً ولا أمراً حصل من خارج. ولايمكن أن لا يحرك. ولا أن يحرك الى غير تلك الجهة. وليس مضادةً لمقتضى طبيعةِ ذالك الجسم أيضاً. فبهذا الإعتبار يمكن أن يقال: الفلك يتحرك بالطبيعة.

(ولا جائـز أن تكـون) حركـة الفلـك **(قسريـةً؛ لأن القسـر عـلى خـلاف الطبع)** لـما عرفـت: أن الحركـة القسريـة إنـما تكـون، إذا كان فى طبيعـة المقسـور معاوقـةٌ مـا. وهـى الميـل الطبعـى.

(فحيث لا طبع لا قسر فيه.) فحركة الفلك إرادية.

الفن الثالث فى العنصريات

(وهو مشتمل على ثلاثة فنون)

فصل فى البسائط العنصرية

وهى اربعة لأن العنصر إما خفيف أو ثقيل والخفيف إما خفيف مطلق أو خفيف إضافىّ والثقيل ايضًا إما مطلق أو إضافى.

فالثقيل الإضافى هو (الماء) وهو باردٌ ورطبٌ. أما كونه باردًا فلأنّه يحس منه البرودةُ عند عدم القواسر. وأما كونه رطبًا فلأنه يقبل الاشكال ويتركها بسهولة وطبيعتُه يقتضى الجمودَ وذوبانه بواسطة تاثير حرّ الشمس وهو محيط بثلاثة أرباع من الأرض تقريبًا وإن كان الوضع الطبعى أن يحيطَ بتمام الأرض وذالک لأن العنايةَ الازليةَ بالسفليات اقتضت كشف البعض من الأرض لعيش الحيوانات و تمتع افراد الإنسان.

والثقيلُ المطلقُ هي (الأرض) وهى باردةٌ يابسةٌ لأنها إذا خليت وطبعها ولم تسخن بسبب غريب كشعاع الشمس وغيره يحس منه البرودةُ ولو لم تكن طبيعتها مقتضيةً للبرودة لما كانت كذالک وأما يبوستها فلأنه يعسر قبولها للاشكال وتركها إذا خليت وطبعها. ولها ثلاث طبقات؛ احدها: هي الأرض المخالطة بغيرها ويتولد فيها المعَادن والجبال والنبات والحيوان. وثانيها: الطبقة الطينية الممزوجة من الماء والتراب. والثالثةُ: الأرض الصرفة المحيطة بالمركز.

والخفيفُ الإضافيٌّ هو **(الهواء)** وهو حارٌّ رطبٌ. أما كونه حارًّا فلأن الماء إذا أريد أن يجعل هواءً اسخن وحين استحكام التسخين يصير هواءً. ولأنه لو كان باردًا لكان ثقيلًا كثيفًا وليس كذالک. وأما رطوبته فلأنه قابل للاشكال وتركها بسهولة. وله اربع طبقات؛ الأولى: ما يمتزج منه مع النار ويتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من الأرض ويكون فيها الكواكب وذات الأذناب والنيازک. الثانية: الهواء الغالب وهي الّتى يحدث فيها الشُهُب. الثالثة: الهواء البارد الذى لايصل إليه اثرُ شعاع الشمس المنعكس من وجه الأرض وتسمّى طبقةً زمهريريةً وفيها يحدث السحبُ والصواعقُ و الرعدُ والبرقُ الرابعة الهواء المجاور للأرض المختلطة بالاجزاء الأرضية والمائية الّتي تصلُ إليه اثرُ انعكاس شعاع الشمس ويتسخن به.

والخفيف المطلق هي **(النار)** وهي حارةٌ يابسةٌ أما حرارتُها فلأن النارَ الّتي عندنا مع كونها غيرَ صرفة ومخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة جدًا فما ظنّک بالنار الصرفة على أن النار التى تحت الفلک متحركة بحركة الفلک بالعرض والحركة توجب السخونة. فكلّما كانت المحاكة اطول زمانًا كانت السخونة اشدَّ. وأما يبوستُها فلأنها تفنى الرطوبات عن المجأور وإعلم: أن هذه الأربعة من حيث أنها يحدث منها المركبات تسمّى اسطقسات. ومن حيث أنها تنحل إليها المركبات تسمّى عناصرَ. ومن حيث أنها يحصل بنضدها عالَمَ الكون والفساد تسمّى اركانًا. ومن حيث أنها ينقلب كلّ منها إلى الآخر يسمّى اصولَ الكون والفساد. والدليل على كون تلک الأربعة اسطقسات للمركب انها إذا حللت بالقرع والأنبيق يظهر هناك اجزاءُ أرضية وهوائية ومائية. وأما اجزاء النارية فلأنه لابدّ منها للتضج والطبخ.

وتفصيلُـه: أن الاركان المذكـورة الموجـودة فـى المركـب لإختـلاف طبائعهـا كل منهـا يطلـب حيّـزه الطبعـى وذالـک يوجـب التفريـق وعـدم بقـاء التركيـب فـلا بـد فيـه مـن جامـع يفيـد نضجًـا وطبخًـا يوجـب مـزاج يسـتتبع صـورة مانعـة مـن التفريـق وذالـک الجامـع الـذى يطبـخ وينضـج هـى الحـرارة الناريـة فـلا بـدّ مـن وجودهـا فيـه و(كلّ واحـد منهـا يخالـف للآخـر فـى صورتـه الطبعيـة) يعنـى: أن كلًّا منهـا مخالـف للآخـر فـى صورتـه النوعيـة إذ قـد ظهـر أن كيفيـات هـذه البسـائط متباينـة فـلا يمكـن أن تكـون الصـورة الواحـدة البسـيطة مصـدرا لتلـک الآثـار فـإن البسـيط لا يصـدر عنـه إلّا شـئ واحـد فاختـلاف الآثـار دالٌّ علـى اختـلاف مصادرهـا (وإلّا) أى: إن لم يكـن كل واحـد منهـا يقتضـى حيّـزًا مخالفًـا للآخـر فـى صورتـه النوعيـة (لَشـغل كل واحـد منهـا بالطبـع حيّـزا لآخـر) ضرورةَ أن عـدم اختـلاف المقتضِـى يسـتلزم عـدم اختـلاف المقتضٰـى (والتـالى باطـل) لأن كل واحـد منهـا يقتضـى حيّـزا مخالفًـا لحيّـز الآخـر لاختـلاف ميولهـا الطبعيـة ضرورةَ أن النـار تقتضـى الصعـودَ مـن حيّـز الهـواء والمـاءَ يقتضـى النـزول منـه والهـواءَ يقتضـى الصعـود مـن حيّـز المـاء والأرض تقتضـى البسـوط مـن حيّـز المـاء والمـاء يقتضـى الصعـود مـن حيّـز الأرض.

(فالمقـدّم مثلُـه وكل منهـا قابـل للكـون والفسـاد) يعنـى: أن كل واحـد مـن العنـاصر الأربعـة ينقلـب إلى الآخـر. وتفصيلـه: أن الكـون والفسـاد أنـهما يقـع بـين الجسـمّين بـأن يفسـد احدهمـا ويكـون الآخـر ولمـا كانـت العنـاصر اربعـةً. ويمكـن أن يقـع هـذا التغـير بـين كل واحـد منهـا وكل مـن الثلاثـة الباقيـة فأنـواع الكـون والفسـاد اثنـا عـشر الحاصـل مـن ضرب الأربعـة فـى الثلاثـة. فسـتٌّ منهـا لإنقـلاب عنـصر إلى جـاره الملاصـق كإنقـلاب النـار هـواءً وبالعكـس والهـواء نـارًا وبالعكـس والمـاء ارضًـا وبالعكـس. واربعـة منهـا لإنقـلاب عنـصر إلى آخـر بوسـط واحـد كإنقـلاب النـار إلى

الماء وبالعكس والهواء إلى الأرض وبالعكس. واثنان منها لإنقلاب عنصر إلى آخر بسائط كإنقلاب النار أرضًا وبالعكس والمصنف أشار إلى وقوع الستّة الأولى فقال **(لأن الماء ينقلب حجرًا)** كما يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذالك معاين من بعض المياه التى تنعقد حجرًا بعد خروجها عن منابعها كما يقال فى عين «سيكوه» قيل هى قرية من بلدة مراغة من جبال «آذربيجان» مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذبتها بالماء كما يشاهد بالاجزاء الأرضية الندية المحترقة كيف يصير ملحًا ويذوب بالماء **(وكذا الهواء ينقلب ماءًا كما يُرى فى قلل الجبال فإنه يغلظ الهواء ويتقاطر دفعةً)** يعنى: أنه قد يكون من الجبال صحو فيضرب الصر هوائها فيجمد سحابًا من غير إنسياق السحاب إلى ذالک الموضع من موضع آخر. ولا من انعقاد بخار صاعد إليه. ثم يرى ذالک السحاب ينزل ثلجًا فيعود الصحو ثم تولده مرة أخرى.

و**الشيخ** قد حكى انه شاهدَ ذالک بجبال «طبرستان» و«طوس» وغيرهما وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذالک كثيرًا. واعترض عليه **الامام الرازى** بأنه لو كان إنقلاب الهواء ماءًا للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل الهواء. وأجاب عنه **المحقق الطوسى** بأنه يجوز أن يكون ذالک لفوات شرط أو وجود مانع وإن لم نعرفها.

(والماء ايضًا ينقلب هواءً بالتبخّر) الحاصل من التسخين فيتحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر مثلًا **(وكذ الهواء ينقلب نارًا كما فى كور الحدّادين)** عند إلْحاح النفخ على الكير وسد منافذ الهواء الجديد

ومـا قيـل يجـوز أن يحصـل فـى تلـك الهـواء سـخونة قويـة تعمـل عمـل النـار فـى الاحـراق فـلا يخفـى أنـه مكابـرة.

(والنـار ايضًـا ينقلـب هـواءً كـما يشـاهد فـى المصبـاح) فـإن النـار المنفصلـة عـن شـعلة المصبـاح لـو بقيـت لرئيـت ولاحرقـت مـا يقابلهـا فهـي إذن انقلبـت هـواءً فهـذه الإنقلابـات السـتة تكـون بـلا وسـط. وأمـا السـتة الباقيـة فـما كان منهـا بإنقـلاب عنـصر إلى آخـر بواسـطة أو بوسـائط فهـو واقـع بلاريـب ومـا كان منهـا بطريـق الطفـرة فالظاهـر مـن كلماتهـم أنـه غـير واقـع.

وقـال الشـيخ قـد تكـون أنـواع مـن الحجـارة مـن النـار إذا طفيـت وكثـيرًا مـا يحـدث مـن الصواعـق اجسـام حديـدة ونحاسـية علـى هيـأة نصـول السـهام لهـا زائـدة منعطفـة إلى فـوق قـال وقـد تكلفـت إذابـة نصـل مـن ذالـك بخـوارزم فلـم يـذب ولم يـزل يتحلـل منـه دخـان ملـوّن يـضرب إلى الخـضرة حتـى بقـى جوهـر رمـادى.

فـلاح مـن هـذا أن العنـاصر البسـيطة ينقلـب بعضهـا إلى بعـض. ثـم إن الإسـتحالة كـما يكـون فـى البسـائط يكـون فـى المركبـات ايضًـا أليـس أن الحنطـة يسـتحيل دمًـا والـدم يسـتحيل عظـمًا وعصبًـا ورباطًـا فـما كان مـن هـذه الجملـة يبقـى نوعـه ويبطـل كيفيتـه يسـمّى إسـتحالةً. ومـا لايبقـى نوعـه عنـد تغـيره يسـمّى كونًـا وفسـادًا.

وقـد اصطلحـوا علـى أن يسـمّوا القسـمَ الأول مـن الإسـتحالة كونًـا مقيـدًا كقولهـم كان أبيـض أو كان أسـود والقسـم الثانـى كونًـا مطلقًـا **(ونقـول: ايضًـا الكيفيـات العنصريـة زائـدة علـى الصـور الطبعيـة)** مغايـرة لهـا **(لأنهـا يسـتحيل فـى الكيفيـات مثـل التسـخن والتـبرد)** يعنـى: أنـه ربّـما تتبـدل الكيفيـة الخفـاظ الصـورة النوعيـة فـإن المـاء مثـلًا قـد يسـخن فيتبـدل الكيفيـة الفعليـة وينجمـد فيتبـدل الكيفيـة الأنفعاليـة

وماهيتـه اعنـى صورتـه النوعيـة محفوظـة فـى كِلا الحالـين والنـار قـد تتـبرد **(مـع بقـاء الصـورة الطبعيـة بذاتهـا)** ومـا قيـل إن النـار لاتبقـى نـارًا بعـد زوال الحـرارة عنهـا ولا الهـواء والأرض بعـد زوال الميعـان والجمـود عنهـا ليـس بشـئ. لأنـه إذا تحقـق إنقـلاب بعـض العنـاصر بعضًـا فـلا مجـال لأنـكار إسـتحالتها فـى كيفياتهـا إذ الإنقـلاب يكـون مسـبوقًا بالإسـتحالة ضرورةَ أن مـادة المـاء مثـلًا أنـها تسـتعد لخلع الصـورة المائيـة وليس الصـورة الهوائيـة بعـد إسـتحالة المـاء مـن الـبرودة إلى السـخونة علـى سـبيل التخريـج ضرورة انـه لايمكـن حصـول الصـورة الأخـرى مـع بقـاء الكيفيـة الأولـى فيتحقـق الإسـتحالة قبـل الإنقـلاب **(ولـو كانـت الكيفيـات نفـس الصـورة لاسـتحال ذالـک)** وايضًـا الكيفيـات قابلـة للشـدة والضعـف بخـلاف الصـورة وذالـک لأن انسـانًا لا يجـوز أن يكـون اشـدّ انسـانية مـن آخـر ويجـوز أن يكـون اشـدّ حـرارة مـن آخـر وايضًـا الصـور مقومـات للهيولـى بخـلاف الكيفيـات لأنهـا أعـراض فهـى لواحـق.

وإعلـم: أن قومًـا مـن قدمـاء الفلاسـفة انكروا الإسـتحالة والكـون الفسـاد فزعموا أن العنـاصر الأربعـة ليسـت بسـائط بـل هـى مركبـة مـن جميـع البسـائط والطبائـع حتى أن المـاء مثـلًا يتركـب مـن الهـواء والأرض والنـار والعنـب والعسـل والخبـز واللحـم وغيرهـا وانـما سـمّى بالغالـب الظاهـر منهـا ويعـرض لهـا عنـد ملاقـاة الغيـر أن يـبرز منهـا مـا كان كامنًـا. فيغلـب ويظهـر للحـسّ بعـد مـا كان غائبًـا عنـه. وهـم أصحـاب الـبروز والكمـون.

واعـترض عليهـم **الشـيخ** فـى **«الإشـارات»** بأنـه كيـف يقـال إن فـى شـجرة الغضا اختفـت جميـع الناريـة التـى تشـغل منهـا ولا لحرقهـا وكذالـک الناريـة الغاشـية فـى

الزجاج الذائب موجودة فيه قبل ذالک ولایحس باللمس والبصر مع كونه شفافًا غير مانع للبصر عن النفوذ فيه والاحساس بما فی باطنه.

وأورد عليه **الامام الرازی** بأن حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التی فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق الرضّ فلم لايجوز أن يكون هاهنا مثله فإن قيل: ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحی عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا هذا قول بأنها التسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطبّاء.

وأجاب عنه **المحقق الطوسی** بأن الاجزاء النارية التی فی الفرفيون انما لايظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج. فإن قالوا بمثله فقد ناقضوا مذهبهم. وقوم منهم زعموا أن الظاهر ليس على سبيل بروز الكامن بل على سبيل نفوذه من غيره فيه فالماء مثلًا انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجأورة وهم اصحاب الخليط.

وأورد عليهم **الشيخ** بوجوه منها إن الأناء المصموم المفدوم المملوء ماءًا يجب أن لايتسخن كثيرًا لإمتناع دخول كثير من النار فيها لإمتناع التداخل ومنها انا إذا سخنّا المائعين المتشابهين فی انائين احدهما مستحكم الجرم كالنحاس والآخر جرمه مشتمل على المسامات كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار فيه كما زعموا لوجب أن يتسخن الذی فی المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر والواقع خلافه.

ولما فرغ **المصنف** من بيان الاجسام البسيطة من الأفلاک والعناصر شرع فی بيان اجسام المركبة. وهی تنقسم إلى ما لا مزاج له وإلى ما له مزاج وما له مزاج

تنقسم إلى ما لا نفس له. وهى المعدنيات. وإلى ما له نفس نباتية أو حيوانية. وتسمّى المواليد الثلاث ويحتاج فى معرفتها إلى معرفة المزاج فلذا اراد تحقيق ماهية المزاج وبيان حقيقته موقوف على مقدمات؛ الأولى: أن المزاج لايحصل إلّا بتفاعل بعض العناصر فى بعض وفى كل عنصر مادة وصورة وكيفية ولا يجوز أن يكون المادة هي الفاعلة لأن شانها القبول والإنفعال لا الفعل والتاثير ولا أن تكون الصورة هى المنفعلة لأن شانها الفعل والتاثير لا القبول والإنفعال وأما الكيفية فلا يجوز ان تكون فاعلة لأن حرارة النار مثلًا لو كانت كاسرة لبرودة الماء وبالعكس فإن كان الكسران معًا كان الإنكساران معًا فيكون كل منهما كاسرةً ومنكسرةً فى حالة واحدة وهو محال وإن كان على الترتيب لزم عود المغلوب غالبًا والمغلوب عند بقائه بكماله لم يصر غالبًا فكيف يصير عند كونه مغلوبًا غالبًا فتعين أن يكون الفاعل هي الصورة. والمنفعلة هى المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها. والمعدّ يجوز إنعدامه عند تاثير العلة فى معلولها المتوقف على اعداد ذالک المعدّ. ولما لم يجب اجتماع المعدّ مع المعلول فيجوز إنعدامه عند تاثير الفاعل فى المعلول ولا يلزم شئ من المخدورات الثانية: أن التفاعل مشروط بالتجأور.

واستدلّ عليه الشيخ بأن المجأورة لو لم تعتبر فى ذالک التفاعل فإما أن تعتبر فيه نسبة أخرى وضعية أو لاتعتبر فيه شئ من النسب الوضعية بل يحصل التفاعل كيف اتّفق. والثانى باطل وإلّا لجاز أن يحرق النار التى فى المشرق الحطب الكائن فى المغرب. وعلى الأول فإذا فعل احد الجسمين فى الآخر فالمتوسط إن لم ينفعل امتنع انفعال الثانى لإمتناع انفعال البعيد من دون انفعال القريب وإن انفعل يكون المتوسط مؤثرًا فى البعيد بالمجأورة. الثالثة: إن المجأورة

كلّما كانت اتمّ كانت التفاعل ابلغَ والمماسة غاية المجأورة فكلّما حصلت المماسّة بين الاجسام كان التفاعل منها ابلغَ الرابعة: إن المماسة من الاجسام انما تكون بالسطوح فكلّما كانت السطوح اكثرَ كانت التفاعل المعلل بملاقاتها اكثرَ وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرةُ الاجزاء لا تتأتى الّا بتصغرها. فكلّما كان تصغر الاجزاء اكثرَ كان تفاعل العناصر بعضها فى بعض اكثرَ.

(و) إذا تمهدت هذه المقدمات فإعلم: أن **(البسائط)** المختلفة الكيفية **(إذا)** انصغرت اجزاءها وتماسّت تماسّا- و**(اجتمعت وفعل بعضها فى بعض بقواها المتضادة)** اى: بصورها النوعية المتخالفة فى الكيفية **(وكسر)** صورة **(كل منها)** بالفعل فى المادة الآخر **(سورة كيفية الآخر)** المضادة لكيفية الأول مثلًا يكسر الجزء النارى بصورته سورة برد الجزء المائى وسورة رطوبته ويكسر الجزء المائى بصورته سورة الجزء النارى و سورة يبوسته **(فيحصل كيفية متوسطة)** بين الكيفيات الأربعة بحيث يستبرد بالقياس إلى الحار ويستسخن بالقياس إلى البارد ويسترطب بالقياس إلى إليابس ويستيبس بالقياس إلى الرطب فالمراد بالكيفية المتوسطة امر وحدانى واقع بين غاية الحرارة وغاية البرودة وغاية الرطوبة وغاية اليبوسة فى درجة من الدرجات الواقعة بين المتضادين المتخالفين غاية الخلاف. لأن الكيفيات الاربع للاجزاء المتصغرة باقية على صرافتها ولا تمييز بينها بل يحسّ بها كأنها كيفية واحدة للمجأورة. فإنه امتزاج وليس بمزاج.

نعم اصحاب الخليط يسمّونه بالمزاج فظهر انه يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الجزاء بكسر صورة كل منهما سورة كيفية الآخر كيفية **(متشابهة فى أجزائه)** اى: فى أجزاء المركب **(وهي المزاج)** فإن قيل: التشابه بالمعنى المذكور

لا يتصور إلّا فى المعدنيات لا فى الحيوانات المركبة من الاعضاء المختلفة. يقال: المراد بالتشابه أن يكون كل ما له مزاج واحد متشابه الاجزاء والحيوان ليس له مزاج واحد بل لكل عضو منه مزاج آخر. ويمكن أن يحمل كلام المصنف على ما ذهب إليه البعض من أن الكاسر نفس الكيفية والمنكسر سورتها.

ويراد بالقوى فى قوله بقواها المتضادة الكيفيات. وتقرير هذا المذهب أن الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة الكيفية والحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فإنكسار سورة البرودة لايتوقف على أن يكون بسورة الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فإن الماء الفاتر إذا امتزج بالماء الشديد البرد ويكسر سورة برودتها وكذالک انكسار سورة الحرارة لا يلزم أن يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد إذا امتزج بالماء الشديد الحرارة يكسر سورة حرارتها وهذا المذهب باطلٌ لأن الجسم الشديد السخونة كالنار إذا امتزج بالماء الشديد البرودة ينكسر شدة سخونته قطعًا وانكسارها دون انكسارها إذا امتزج بالماء القليل البرد مع ان الكاسر لسورة الحرارة على هذا المذهب نفس البرودة ولا تفأوت فى نفس البرودة بين الماء الشديدة البرودة وبين الماء القليل البرد فيلزم أن لايكون بين الانكسارين تفاوتٌ مع انه خلافُ ما يشهد به الضرورة على أنه من المستحيل أن لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة. وقد ابطله **الاستإذ العلامة ابى قدّس سره** فى رسالته المسماة **بالهدية السعيدية** بوجوه عديدة مَن شاء الاطلاعَ عليها فليرجع إليها.

وليعلم: المزاج ينقسم إلى قسمين؛ احدهما: أن يكون مقادير كيفيات بسائطه متسأوية متقأومة. ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها عديمة الميل إلى الطرفين بل

يكـون علـى حـاف الوسـط بـين الطرفـين. وهـو المعتـدل الحقيقـى والآخـر: أن لايكون كذالـک. وهـو غـير المعتـدل أمـا المعتـدل الحقيقـى فلايمكـن أن يوجـد فضـلًا عـن أن يكـون مـزاج انسـان أو عضـو انسـان. لأن المركـب مـن العنـاصر المتسـأوية لا يمكـن اجتـماع اجزائـه مـدة يحصـل فيهـا الفعـل والأنفعـال. وأمـا غـير المعتـدل الحقيقـى فهـو ايضًـا قسـمان:

احدُهمـا المعتـدل الـذى يسـتعمله الاطبّـاءُ. وهـو أن يتوفـر عليـه مـن كميـات العنـاصر و كيفياتهـا القسـط الـذى ينبغـى لـه ويليـق بحالـه ويكـون انسـب بافعالـه وهـو لا يكـون إلّا بالتناسـب بـين الكيفيـات مثـلًا إذا كان اللائـق بنـوع ذالـک المركـب أن يكـون حرارتـه ضعـف بـرودة. فمتـى كانـت تلـک النسـبة محفوظـةً يكـون المركـب معتـدلًا بهـذا المعنـى .

والثانـى غـير المعتـدل الطبعـىّ وخروجـه عـن الاعتـدال بهـذا المعنـى إمـا أن يكـون فـى كيفيـة واحـدة أو فـى كيفيتـين ولا بـدّ أن يكـون احدهمـا فعليـة والأخـرى انفعاليـة لإمتنـاع الخـروج عـن الاعتـدال فـى الكيفيتـين الفعليتـين أو انفعاليتـين وإلّا لـكان احـرَّ وأبـردَ وارطـبَ وايبـسَ وهـو محـال.

فصل فى كائنات الجوّ

وهـى المركبـات التـى لامـزاج لهـا ويقـال لهـا آثـار العلويـة ايضًـا. وممـا ينبغـى أن يعلـم ان هـذه المركبـات انـما تكـون مـن البخـار والدخـان وهمـا يحدثـان مـن الحـرارة. لأنهـا إذا اثـرت فـى البلـة صعـدت منهـا اجـزاء هوائيـة ومائيـة وهـي البخـار. وصعوده ثقيـل واجـزاء ناريـة وارضيـة وهـي الدخـان وصعـوده خفيـف وقلّـما يتصعـد احدهمـا سـاذجًا بـل يتصعـدان فـى الاكثـر مختلطـين. لكـن البخـار مصعـد إلى حـد قريـب والدخـان إذا كان قويّـا ينفصـل عنـه مرتقيًـا إلى حـدّ النـار.

وبعـد تمهيـد ذالـک نقـول **(أمـا السـحاب والمطـر ومايتعلـق بهـا)** كالثلـج والـبرد بهـا والضبـاب والصقيـع والطـلّ **(فالسـبب الاكثـرىّ فـى ذالـک تكاثـفُ اجـزاء البخـار)**. إنـما قيـد السـبب بالاكثـرىّ لأن هـذه الاشـياء قـد تكـون مـن تكاثـف الهـواء ايضًـا **(لأن مـا يجـاور المـاء مـن الهـواء يسـتفيد كيفيـة الـبرد مـن المـاء)**. يعنـى: أن الهـواء انـما يسـتفيد كيفيـة الـبرد مـن المـاء لكـن الطبقـة الرابعـة منـه ليسـت باقيـةً علـى صرافـة الـبرودة لِوصـول الشـعاع المنعكـس مـن وجـه الأرض إليهـا.

(ثـم الطبقـة التـى تنقطـع عنهـا تاثـير شـعاع الشـمس تبقـى بـاردة). وهـي الطبقـة الثالثـة منـه المسـماة بالطبقـة الزمهريريـة.

(فـإذا بلـغ البخـار فـى صعـوده إليهـا) اعلـم: أن البخـار الصاعـد إن كان قليـلًا وكان فـى الهـواء مـن الحـرارة مـا يحلـل ذالـک البخـار يتحلـل وينقلـب هـواءًا وإن كان كثـيرًا ولم يكـن فـى الهـواء مـن الحـرارة مـا يحللـه فالبخـار إن بلـغ فـى صعـوده إلى الطبقـة الزمهريريـة مـن الهـواء **(يتكاثـف بواسـطة الـبرد)** الـذى مـن شـانه التكثيـفُ **(فـإن لم يكـن الـبرد قويًّـا اجتمـع البخـار)** وتكاثـف بذالـک القـدر مـن الـبرد **(وتقاطـر**

فالبخـار المجتمـع هـو السـحاب والمتقاطـر هـو المطـر وإن كان الـبرد قويًّـا فإمّـا أن يصـل الــبرد إلى اجـزاء الســحاب قبـل اجتمعاعهـا) وتقاطرهـا **(أو لايصـل)** قبـل اجتماعهـا وتقاطرهـا بـل بعـده.

(فـإن وصـل قبـل اجتماعهـا) وتقاطرهـا اى: انعقادهـا حبّـا **(ينـزل السـحاب)**. أى: تنـزل الاجـزاء البخاريـة مـع جمـود فيصـير **(ثلجـاً)** وتهبـط كالقطـن الملـوج.

(وان لم يصـل) قبـل اجتماعها بـل بعـد الاجتماع وتقاطرهـا **(ينـزل بـردًا)** فـإن كان نـازلًا مـن سـحب بعيـدة يكـون صغـيرًا مسـتديرًا لذوبـان زوايـاه بالحركـة والاحتكاك فـى الجـو. وإن كان نـازلًا مـن سـحب قريبـة يكـون كبـيرًا فـى الغالـب غـير مسـتدير. وانــما يحـدث الـبرد فـى الربيـع والخريـف لا فـى الشـتاء لأن الـبرد الشـتوى ان كان شـديدًا انجمـد البخـار قبـل الاجتـماع وانعقـاده حبّـا فيحصـل الثلـج. وان كان ضعيفًـا لايفعـل الّا المطـر ولا فـى الصيـف لقلّـة الابخـرة الرطبـة الثقيلـة فيـه. وأمـا فـى الربيـع والخريـف فيختلـف الهـواء فيهـما كثـيرًا فربّـما يتكاثـف البخـار فيهـما تكاثفًـا غـير معتـد بـه – فـلا ينجمـد ثلجًـا. فـإذا اسـتحكم استحصافه واحـاط بـه الهـواء الحـار هربـت الـبرودة دفعـةً إلى باطنـه. وقـد جعلـه الاسـتحصاف قطـرًا فينعقـد بـردًا. وايضًـا يصـير الابخـرة الكثيفـة شـديدة الاسـتعداد للجمـود وبخلخلـة الحراياهـا لـما أن المـاء الحـار اسرعُ جمـودًا مـن المـاء البـارد فـإذا اضربـه الـبرد ينجمـد بعـد أن صـار حبّـا كبـيرًا. هـذا كلّـه إذا بلـغ البخـار فـى صعـوده إلى الطبقـة الزمهريـرة.

(وأمـا إذا لم يصـل البخـار إلى الطبقـة البـاردة فـإن كان كثـيرًا فقـد ينعقـد سـحابًا ماطـرًا) لشـدة بـرد الهـواء القريـب مـن الأرض.

قـال **الشـيخ** فـى «طبيعـات الشـفاء» مـا محصلـه أنـه قـد لايبلـغ هـذا البخـار الموضـع البـارد الشـديد الـبرد بـل يصعـد صعـودًا يسـيرًا مكتبـه الموضوعـة علـى وهـدة. وأهـل القريـة التـى تحـت تلـك السـحابة يمطـرون. ومـن كان علـى جبـل فوقـه يكـون فـى الشـمس وسـبب ذالـک تكاثـف البخـار وتواتـر مـدده وبطـؤ حركتـه المصعـدة ايّـاه. فتقطـر مثـل المعصـور **(وقـد لاينعقـد ويسـمّى ضبابًـا. وإن كان قليـلًا فـإذا اضربـه الـبرد)** اى: بـرد اليـل كثفـه وعقـده مـاءًا فينـزل فـى اجـزاء صغـار لا يحـس نزولـه الّا عنـد اجتـماع شـئ يعتـدّ بـه.

(فـإن لم ينجمـد فهـو الطـلّ وان انجمـد فهـو الصقيـع). ونسـبة الصقيـع إلى الطـلّ نسـبة الثلـج إلى المطـر. ولـما فـرغ مـن بيـان مـا يكـون مـن البخـار اراد بيـان مـا يكـون مـن الدخـان فـوق الأرض فقـال **(وأمّـا الرعـد والـبرق فسـببهما أن الدخـان إذا ارتفـع)** مخلوطًـا ببخـار وبلـغ إلى الطبقـة الزمهريريـة تكاثـف البخـار وينعقـد سـحابًا **(واحتبـس الدخـان فيـما بـين السـحاب)** فذالـک الدخـان إن بقـى حـارًا قصـد العلـوّ لطبعـه.

(فـما صعـد) منـه **(إلى العلـوّ مـزّق السـحاب تمزيقًـا عنيفًـا فيحصـل صـوت هائـل هـو الرعـد بتمزيقـه لـه)** ومصاكتـه ايـاه وان صـار بـاردًا لتكاثـف. وقصـد السـفل لتاقلـه فيمـزق السـحاب ايضًـا تمزيقًـا عنيفًـا فيحـدث مـن تمزيقـه لـه ومصاكتـه ايـاه صـوت هائـل **(وإن اشـتعل)** ذالـک الدخـان **(بالحركـة)** الشـديدة والمصاكـة لأنـه شـئ لطيـف فيـه مائيـة وارضيـة عمـل فيهـا الحركـة والحـرارة عمـلًا قـرب مزاجـه الدهنيـة فيشـتعل بادنـى سـبب مشـعل فكيـف لا يشـتعل بالسـبب **القـوى (كان برقًـا وإن كان لطيفًـا)** ينطفـئ سريعًـا والـبرق يـرى قبـل سـماع الرعـد لأن البـصر محتـاج إلى المـوازاة فحسـب والسـمع يحتـاج إلى تمـوج الهـواء وحركتـه **(وصاعقـة إن كان كثيفًـا)** لاينطفـئ إلى أن يصـل إلى الأرض. وإذا وصـل إليهـا فربّـما يصـير لطيفًـا ينفـذ فـى المتخلخـل

ولا يحرقه ويذهب ما يصادفه من الجسام الكثيفة ولا يحرقها الّا ما يحرق من الذوب. قيل: الصاعقة وقعت بشيراز على قنديل معلّقة فى قبة الشيخ الكبير ابى عبد الله ابن الحنيف قُدِّسَ سِرُّه فاذابه.

(وأما الرياح فقد تكون بسبب أن السحاب إذا ثقل) بواسطة البرد (واندفع إلى السفل فصار) لتسخنه بالحركة (هواءً متحركًا) وليعلم: أن الرياح انما تتولّد من البخار اليابس اى: الدخان كما أن المطر انما تتولد من البخار الرطب تولده إما لصعود ادخنة كثيرة وهو الاكثرىّ فإذا عرض لها كثافة للبرد ثقلت وهبطت إذ لاتتمكن من النفوذ فى كرة النار فرجعت إلى جهة حركتها أو إلى خلاف جهتها أو لأن الادخنة المتصعدة قبل انتهائها إلى معادقة الحركة العالية ينصرف إلى جهة ما وسيجئ تفصيلُه إن شاء الله تعالى. فالسبب المادّى للريح ليس الّا الدخان - الجنس الأول من الرياح انما تهب بعد حركة السحب وصيرورة السحاب ريحًا مخالف لكلماتهم وتصريحاتهم.

(وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب) اى: تكاثفها يعنى: أن تكاثفها يوجب صغرها الموجب لحركة ما بينهما ضرورة امتناع الخلاء (فيصير السحاب من جانب إلى طرف آخر وقد يكون لإنبساط الهواء بالتخلخل فى جهة). فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره ويدافع ذالك المجاور ايضًا مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئًا فشيئًا إلى غاية مّا فيقف. (وقديكون بسبب برد الدخان المتصاعد) إلى الطبقة الزمهريرية (ونزوله) قد عرفت أن الرياح انما تتولد من الادخنة وتولدها منها على وجهين؛ احدهما: اكثرىّ وهو انه إذا صعدت ادخنة كثيرة إلى فوق فعند وصولها إلى الطبقة الزمهريرية إن انكسر حرها ببرودة تلك الطبقة تتكاثف وتثقل وتنزل فيحدث

من نزولها تموج الهواء فيحدث الريح الباردة وإن لم ينكسر حرها ببرودة تلك الطبقة تتصاعد إلى أن تصل إلى كرة النار المتحركة بحركة الفلك. ولاتتمكن من النفوذ فيها بل تحرق ويرجع رمادها بمصادمة النار المتحركة فيتموج الهواء ويحدث الريح الحارة. وثانيهما: اقلىّ وهو أن الادخنة قبل وصولها إلى كرة النار وإلى الطبقة الزمهريرية من الهواء ينصرف إلى جهة مّا، لمنع مانعٌ فيحدث الريح وقد يحدث بحركة الهواء وحدها إذا تخلخل جهة من الهواء كما ذكره المصنف واعلم: أن الريح والمطر متمانعان فى الاكثر لأن الريح فى الكثير تلطف مادة السحاب وتفرقها بحركتها والمطر - الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل ولايتمكن من الصعود. وتمانعهما دالٌّ على تغاير مادّتى المطر الذى هو البخار الرطب ومادة الريح الذى هو الدخان ولذالك السنة الكثيرة الرياح تكون سنة جدب وقلة مطر.

(ومن الرياح مايكون سمومًا) أى: ريحًا حارةً. وما قيل: اى متكيفة بكيفية سمية فليس بشئ **(محرقًا لإحراقه فى نفسه)** بالأشعة أو لإختلاطها بالأدخنة والأبخرة الحارة **(أو مروره بالأرض الحارّة جدًا)** فتحرق الأبدان. واعلم: أن من الرياح الزوبعة وتسمّى إعصارًا ايضًا. وهو عبارة عن ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة وهى قد تكون هابطةً وقد تكون صاعدةً. أمّا الهابطة فسببها أنه إذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول إلى السفل فعارضتها فى طريقها قطعةٌ من السحاب صاعدة يصدفها تلك القطعة من تحت. ويدفعها الاجزاء الريحية من فوق. فيقع ذالك الجزء من الريح بين دفع ما فوقه ايّاه إلى اسفل وبين دفع السحابة التى تحتها ايّاه إلى فوق. فيعرض له من الدفعين ان يستدير وينضغط الاجزاء الأرضية بينهما فيرتفع ملتوية على نفسها. وأمّا

الصاعدة فسببها تلاقى ريحين متقابلين مختلفى الجهة وربما يكون قوة الاعصار بحيث يقلع الاشجار. وربما يشتمل على قطعة من السحاب. فيرى كان شيئًا يطير. وعلى بخار مشتعل فيرى نار تدور **(وأما قوس قُزَح)** وهى ما يرى شبيه قوس فوق الافق **(فهى أنما تحدث من إرتسام ضوء النَيِّر الأكبر)** أى: الشمس **(فى اجزاء رشية مستديرة)**.

اعلم: أنه إذا وجد فى خلاف جهة الشمس اجزاء بخارية لطيفة شفافة صافية رشية وكان وراءه جسم كثيف مثل جبل أو سحاب كدر وكانت الشمس فى الافق الآخر أو قريبه من الافق فإذا ادبر الإنسان على الشمس ونظر إلى تلك الأجزاء الصقيلة صارت الشمس فى خلاف جهة النظر فانعكس ضوء البصر من تلك الاجزاء إلى الشمس لكونها صقيلة. فادّت ضوء الشمس دون شكلها لكونها صغيرةً وتكون مستديرةً على شكل قوس. لأن الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان الصدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الأرض يمرّ على تلك الأجزاء ولو تمّت تلك الدائرة لكان تمامها تحت الأرض. وكلّما كان ارتفاع الشمس اكثرَ كانت القوس اصغرَ. ولذا لم يحدث إذا كانت الشمس فى وسط السماء **(واختلاف ألوانها بسبب إختلاف ضوء النيّر والوان الغمام)**.

المشهور فى وجه إختلاف ألوانها أن الناحية العليا تكون اقرب إلى الشمس فيكون انعكاس الضوء إليها اقوى. فيرى احمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقلّ اشراقًا. فيرى احمرة فى سواد. وهو الارجوانى. ويتولد منهما كرّاثى مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة وزيف **الشيخ** هذا الوجه بأن ذالك يقتضى أن يكون الاقرب ناصع الحمرة. ثم لايزال كذالك على التدريج حتى يضرب إلى الارجوانية. فيكون طرفه الآخر ارجوانيةً. فأمّا إنفصال هذه الالوان بعضها عن

بعض حتى يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه متشابه الارجوانية وبعضه متشابه الكراثية فهو بعيد. وبأن تولّد الكرّاثى من الارجوانى والاحمر الناصع بعيد لأن الكراثى لا مناسبة له مع واحد منهما. لأن تولّد الكراثى من الاصفر والاسود. ثم قال وأما الالوان فلم يتحصل لى امرُها ولا عرفتُ سببها ولا قنعتُ بما يقولون فإن كلّه سخفٌ وكذبٌ.

(وأما الهالة فايضًا انها تحدث من ارتسام ضوء النيّر فى اجزاء رشية) صغيرة صقيلة **(مستديرة)**.اعلم: أن الهالة دائرة تامة أو ناقصة ترى حول القمر أو غيره من الكواكب. وسبب حدوثها احاطةُ اجزاء رشية صقيلة كانّها مرايا متراصية بنعيم رقيق لطيف غير ساتر ما وراءه واقع فى مقابلة القمر حائل بين الرائى وبين القمر فيرى القمر نفسه فى ذالك النعيم الذى يقابله. ويرى فى كل واحد من الاجزاء الرشية الصقيلة المحيطة بذالك النعيم ضوءُه. لأن ضوء البصر إذا وقع على الصقيل إنعكس منه إلى الجسم الذى وضعه من ذالك الصقيل كوضع المضىء منه إذا لم تكن جهة مخالفة لجهة المضىء. ولما كانت تلك الاجزاء الرشية فى غاية الصغر لم تؤد شكل القمر بل انما تؤدى ضوءه كما ان المرآة الصغيرة جدًا لايظهر فيها شكل المرئ فيرى دائرة منورة بنور ضعيفة محيطة بالقمر وهى الهالة وقال بعضهم إن السحاب الرفيق الواقع فى مقابلة القمر يقع ضوء القمر عليه وينعكس منه إلى القمر لصقالته فيستضئ الهواء المحيط بالقمر بالضوء المنعكس فيرى القمر وضوءه جميعًا كانه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر إلى نار صغيرة توقد من بعيد فيرى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها بضوئها وعدم امتياز الحس بين الضوء الاصلى والعارضى. وليعلم: أن الهالة قد تحدث للشمس ويسمّى بالطفاوة بالضمّ وهو نادرة جدًا. لأن الشمس فى الاكثر

يحلل السحب الرقيقة. ثمّ أنّ تمزق الهالة من جميع الجهات دالّة على الصحو و انتظامها بحيث يتسخن السحاب وتبطل الهالة على المطر لدلالته على كثرة الاجزاء المائية وتمزقها من جهة تدلّ على ريح ياتى من تلك الجهة والهالة الشمسية ادل على المطر.

(وأما الشهب فسببها أن الدّخان إذا بلغ حيّز النار وكان لطيفًا إشتعل فيه النار فانقلب إلى النار ويلتهب بسرعة حتى يرى كالمنطفئ).

إعلم: أن الدخان إذا وصل إلى كرّة النار تشتعل. وذالک كما يرى فى السراج المنطفئ إذا وضع تحت السراج المشتعل تتصل الدخان من المنطفئ بالمشتعل فيشتعل الدخان وينحدر اشتعاله إلى فتيلة المنطفئ فتشتعل فما كان منه لطيفًا صار مشتعلًا. ونفذ فيه النار بسرعة فيرى كانه كوكب ينقضّ ويقذف به وهو الشهاب. وما كان كثيفًا لم يشتعل بل تحرق ويثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة وذابة أو ذنب أو عمود وربما يبقى ذالک مدة شهر أو ازيد وهو ذوات الذوائب وذوات الاذناب وغيرهما. وما كان منه غليظًا فإذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة فرئيت كالجمر. وما كان منه اغلظَ يرى اسود كالفحم عند تعلق النار به أو يرى كانه ثقبة أو منفذ خال. وقد يقف الذوابات ونحوها تحت كوكب وتدور مع النار بدوران الفلک ايّامًا. فيرى كان لذالک الكوكب ذوابةً أو ذنبًا. ثمّ هذه الاجسام من الدخان المشتعل إذا لم ينقطع اتصاله من الأرض ينحدر النار إلى اسفل فيرى كان شيئا مشتعلا ينزل من السماء إلى الأرض وإذا وصلت النار إليها احرقت تلک المادة بالكلية وهو الخريق.

(وأما الزلزلة وإنفجار العيون فاعلم: أن البخار إذا احتبس فى الأرض يميل إلى جهة ويتبرد بها) اى بسبب برودة الأرض **(فينقلب مياهًا مختلطةً باجزاء بخارية إذا قلّ. فإذا كثر بحيث لاتسعه الأرض أوجب انشقاق الأرض وانفجرت منها العيون)**.

اعلم: أن الأرض قد يتخلخل بمجاورة الماء ويحصل فيهاثقب وفرج فيها هواء وبخار وماء. فإن كان البخار والهواء المحتبسان فيها كثيرين فقد يبردان ببرودة الأرض فيصيران ماءًا. فما له قوة على تفجير الأرض فى مدد بحيث يستتبع كل جزء منها جزءًا آخرَ يفجر الأرض وتنفجر عينًا جاريةً. ويجرى على الولاء ضرورة امتناع الخلاء. وذالک لأنه لما إستحال ما فى باطن الأرض من الاهوية والابخرة المحتبسة ماءًا بسبب ما عرض لها من شدة البرد وجرى ذالک الماء من باطن الأرض إلى ظاهرها انجذب إلى مواضعها هواء وبخار آخر. إذ لو لم ينجذب إليها لبقيت خاليةً. فيبرد ذالک الهواء والبخار بالبرد الحاصل هناک. فينقلب ماءًا فيجرى ويستمدّ هواء وبخارًا آخرَ. وهكذا إلى أن يمنع مانع. وإن كان كثيرًا وله قوة ولكن ليس له مدد حدثت منه العيون الراكدة. وإن كان كثيرًا ولم يكن له قوة حدثت منه القنى والآبار إذ مياههما متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن أن يشقّ الأرض. فإذا أزيل عن وجهها ثقل التراب صادفت تلک الابخرة منفذًا. فاندفعت إليه بادنى حركة فإن جعل له ميل واضيف إليه مايمده فهو ماء القنا. والّا فهو ماء البير. ونسبة القنى إلى الآبار نسبة العيون السيّالة إلى العيون الراكدة. وذهب البعض إلى ان هذه المياه متولّدة من الاجزاء المائية المتفرقة فى عمق الأرض وفرجها. ويؤيده أنه يكثر مياه العيون والقنوات والآبار عند كثرة الثلوج والامطار.

ولعلّ الحق أن ما ذكره **المصنف** وان لم يكن سببًا تامًّا لكنه يصلح أن يكون سببًا فى الجملة.

(وإذا غلظ البخار) يعنى: إذا تولّد بخارٌ دخانى كثير المادة **(بحيث لاينفذ فى مجارى الأرض)** وكان وجه الأرض متكاثفًا عديم المسام والمنافذ إجتمع ذالك البخار قاصدًا للخروج عن الأرض.

(ولم يمكنه النفوذ) فيتحرك بذاته **(فزلزلت الأرض)** بحركته. وربّما يبلغ قوته إلى أن يشق الأرض. وربّما يحدث من الشق نار محرقة. لأن الحركة الشديدة تقتضى كون الدخان والبخار نارًا. والدليل على أن هذا هو السبب الاكثرىّ للزلزة هو أن البلدة التى تكثر فيها الزلازل إذا حفرت فيه القنوات والآبار الكبيرة حتى كثرت فيها منافذ الابخرة التى تحت الأرض يقلّ فيها الزلازل. وان البلدة التى ارضها رخوة يقلّ فيها الزلازل.

وليعلم: أنه يكون فى بعض البقاع طبيعة كبريتية يرتفع منها فى الليالى ابخرة على تلك الطبيعة ويخالط هوائها الذى صار رطبا بسبب برد اليل فيصير تلك الهواء على طبيعة الأوهان السريعة الاشتعال. فيشتعل من انوار الكواكب وغيرها فيرى على وجه الأرض شعل مضية. وقد شاهدناها فى الاسفار مرارا.

❊ ❊ ❊

فصل فی المعدنیات

وهـی المرکبـات التـی لهـا مـزاج ولا نفـس لهـا فهـي مرکبـات تامـة غـیر نامیـة وهی تتکـون مـن امتـزاج الابخـرة الأرضیـة المرکبـة مـن المـاء والهـواء والادخنـة المتألفـة مـن النـار والأرض وذالـك لأن **(الأبخـرة والأدخنـة المحتبسـة فـی الأرض إذا کثـرت یتولّـد عنهـا مـا مـرّ وإذا لم یکـن کثـیرة اختلطـت علـی ضروب مـن الاختلاطـات المختلفـة فـی الکـمّ والکیـف فتکـون منهـا الاجسـام المعدنیـة)** وهـی إمـا أن تکـون قویـةَ الترکیـب أو تکـون ضعیفـةَ الترکیب.

والأول: إمـا أن تکـون منطرقـةً. والمـراد بالمنطـرق الجسـم المعدنـی القابـل لـضرب المطرقـة بحیـث لا ینکـسر بـل یلـین ویندفـع إلی عمقـه وینبسـط وهی الاجسـاد السـبعة. أو تکـون غـیر منطرقـة بالمعنـی المذکـور. ومـا لایکـون منطرقًـا فعـدم انطراقـه إمـا لِغایة الرطوبـة کالزیبـق أو لِغایـة یبوسـته کالیاقـوت ونحـوه.

والثانـی: إمـا أن تکـون منحلـةً بالرطوبـة وهـو الـذی یکـون ملحّـی الجوهـر کالـزاج والنوسـادر والشـبّ وإمـا لا ینحـل بالرطوبـة وهـو الـذی یکـون دهنـی الترکیـب کالزرنیـخ والکبریـت.

(فـإن غلـب البخـار علـی الدخـان تولـد الییشـم والبلـور) هـذا مسـلّمٌ لکـن قولـه **(والزیبـق والزرنیـخ والرصـاص)** محـلّ نظـر إذ الزیبـق متولـد مـن مـاء خالطـة أرضیـة لطیفـة جـدًا کبریتیـة مخالطـة شـدیدة حتـی لاینفـرد منـه سـطح لایغشـیه مـن تلـک الیبوسـة شـیٔ فلذالـک لایعلـق بالیـد. ولاینحـصر بشـکل مـا یحویـه. ومثالـه أن قطـرات المـاء إذا وقعـت علـی الـتراب الـذی هـو فـی غایـة اللطافـة فربّـما احـاط بـکل قطـرة منـه غـلاف ترابـی حافـظ لذالـک المـاء علـی وجـه ذالـک الـتراب حتـی

لاتبقى تلك القطرة على شكلها فى وجه التراب وان تلاقت قطرتان فلا يبعد ان ينحزق الغلافان الترابيان. ويصير الماءان ماءًا واحدًا. وبهذا اظهر أن الكبريت عنصر الزيبق وفيه غلبة الدخان على البخار فيكون من القسم الثانى. والزرنيخ مع كونه غيرَ قويّ التركيب من قبيل الكبريت والرصاص من الاجساد السبعة المنطرقة التى سيجئ بيانها **(وغيرها من الجواهر المشفة. وإن غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوسادر. ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت الاجسام)** السبعة **(الارضية)** يعنى: يتولد من تركيب الزيبق مع الكبريت الاجسادُ السبعةُ.

وهى: «الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخارصينى والاسرب والحديد». والزيبق عنصر هذه الاجساد السبعة.

أما الرّصاص فالمشاهدة شاهدة على انه إذا ذاب صار كانّه زيبق. وأما سائر الاجساد فإنها ايضًا تكون عند الذوب كالزيبق المحلول. وايضًا لو لم يكن عنصرها الزيبق لَما تعلق الزيبق بها. لكنه يتعلق بكل واحد من هذه الاجساد. وايضًا لو لم يكن اصلها الزيبق لَما صار الزيبق إذا عقد برائحة الكبريت كالرّصاص. فثبت أن هذه الاجساد تتكون عند إختلاط الزيبق بالكبريت. وكيفية كونها من اختلاطها يطلب من المطوّلات.

❋ ❋ ❋

فصل فی النبات: وله قوة عديمة الشعور ويصدر عنها

مع حفظ التركيب (حركات) طباعية انهايستلزم أن لايصدر عن الواحد افاعيل مختلفة إلّا بالجهات المختلفة. سواء كانت تلك الجهات آلات أو غيرها لأنا نقول لاتكفى تعدد الجهات والحيثيات فى صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لا بدّ من الآلات المختلفة لأن الافاعيل النباتية قد ينفكّ بعضها عن بعض فى نفس الامر. وقد تجتمع وجودًا فيها فلا يكفى فى صدورها تعدد جهات ذات واحدة بل لا بدّ له. إما من مباد جسمانية متخالفة الذوات أو من مبدء واحد له آلات مختلفة جسمانية يصدر عنه بواسطة كلّ آلة فعلٌ خاصٌّ. والأوّل باطل لأن الجسم لا يكون له صور مقوية متعددة فتعين التالى وهو المطلوب. هذا ما افاد الاستاذ العلّامة ابى قُدّس سرُه فتامّلْ فيه.

(ويسمّى تلك القوة نفسانياتية. وهى كمال أول لجسم طبعى آلة من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذى) اعلم: أن الكمال عبارةٌ عما يتمّ به النوع. إما فى ذاته كصورة السرير فإنها كمال للخشب السريرى لايتم السرير إلّا بها. وإما فى صفاته كالحركة فإنها كمال للجسم المتحرك لايتم الّا بها. فالكمال ينقسم إلى كمال أول: وهو ما يتم به النوعُ فى ذاته وإلى كمال ثانٍ: وهو ما يتبع النوع من عوارضه ويتوقف على الذات. فقوله «أوّل» يُخرج الكمالَ الثانىَ فإنّ النفس لايطلق عليه. وقد يطلق كمال الأول والثانى على معنيين آخرين فكل كمال يترتب عليه كمال آخر يقال له «الكمال الأول». وان لم يكن أوّلًا على الاطلاق. كالحركة فإنها كمال أوّل إذ يترتب كمال آخرُ: هو الوصول إلى المقصد. وقوله «لجسم» يُخرج كمال

المجردات. وقوله «طبعيّ» يمكن أن يُراد به ما يقابل الصناعى فيخرج به كمال الجسم الصناعى.

ويُمكن أن يُراد به ما يقابل الجسم التعليمى فيخرج به كمالاته. وهو مجرور على أنه صفة للجسم. وقال بعضهم: أنه مرفوعٌ على أنه صفة للكمال فيخرج به الكمالات الصناعية. وقوله «آلة» يجوز رفعه على أنه صفة الكمال. أى: كمال أوّل ذو آلة. ويجوز جرّه على أنه صفة للجسم. أى: جسم مشتمل على الآلة والمراد بالآلة القوى المختلفة والاعضاء المختلفة إذ لايصدر عنها افعالها بواسطة الآلات. وإنما قيّد بالحيثية ليعلم أنّ النفس النباتية ليس كمالاً للجسم مطلقًا بل من تلك الحيثية. وخرج به كل كمال لايلحق بتلك الجهة. فاحترز به عن النفس الحيوانية والإنسانية **(فلها قوة غاذية)** وفعلها لاجل بقاء الشخص **(وهى القوة التى تجعل جسمًا آخرَ)** أى: الغذاء **(إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه)** وهو المغتذى **(فتلصق به بدل ما يتحلّل عنه بالحرارة)** ويتم فعلها بافعال ثلثة: الأول: تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به. والثانى: الالصاق وهو أن يلصق ذالک الحاصل بالعضو ويجعل جزءًا منه وقد يخل به كما فى الاستسقاء اللحمى والثالث: أن يجعل شبيهًا بعضو المغتذى من كل وجه حتى فى القوام واللون وقد يخل به كما فى البرص. وهذا الافعال الثلاثة لا بدّ وأن يكون بثلاث قوى.

والغاذية عبارة عن مجموعها فوحدتها اعتبارية والقوة التى يصدر عنها التشبيه يسمّى مغيرةً. **(ولها قوةٌ ناميةٌ)** وفعلها لاجل كمال الشخص **(وهى التى تزيد فى الجسم الذى هى فيه)** بأن يدخل الغذاء فى اجزاء المغتذى **(زيادةَ فى اقطاره**

طولًا وعرضًا وعمقًا). هذا احتراز عن الزيادات الصناعية. فإن الصانع إذا اخذ مقدارًا من الشمع فان زاد فى طوله وعرضه يقصر من عمقه. وان كان بالعكس فبالعكس. وهذا القوة تزيد فى الاقطار الثلاثة. وفيه أن الصانع إذا اضاف إلى مقدار من الشمع مقدارًا آخرَ منه حصلت الزيادة فى الاقطار الثلاثة. والجسم النامى أيضًا أنما يزيد فى الاقطار الثلاثة بانضمام الغذاء إليه لا بنفسه **(إلى أن يبلغ كمال النشو)** هذا احتراز عن السمن إذ هو لايبلغ إلى كمال النشو **(على تناسب طبعىّ)** هذا احتراز عن الزيادات الغير الطبعية مثل الاستسقاء وسائر الأورام. وبهذا اظهر الفرق بين النمو والسمن. وذالک لأن الجزاء الزائدة من الغذاء فى النمو تنفذ فى جواهر الاعضاء فلا جرم تمددها ويزيد فى جواهرها. وأمّا فى السمن فإنها لا تنفذ فى جواهر الأعضاء بل تلتصق بها.

ولعلک قد علمتَ أنّ فعل هذه القوة أيضًا الاحالة والتشبيه والغذاء فلا فرق بينها وبين الغاذية إلّا ان الغاذية لا تفعل هذه الافعالَ إلّا بمقدار ما يحلل. وهذه القوة تفعل أزيدَ مما يتحلل. ولذا ذهب البعض إلى أن النامية بعينه الغاذيةُ. ولااستبعاد فى أن تكون قوة فى بدو الامر قوية فتفى بايراد بدل ما يتحلل والزيادة معًا. وبعد ذالک تضعف فلا تورد الزيادة **(ولها قوةٌ مولدةٌ)** لأجل بقاء النوع **(وهى التى تاخذ من الجسم الذى هى فيه)** أي: تفعل جزءًا من فضل الهضم الخير للمغتذى **(وتجعله مادةً ومبدءًا لمثله)** بأن - قوة من اصل المغتذى لتكون مبدءًا لشخص آخر من نوعه أو جنسه. وهذا القوة بالحقيقة ثنتان: أحدهما: ما ذكر. والثانية: المصورة وهي القوة التى تفيد المنى بعد إستحالته فى الرحم الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه المنى. وهذا القوة تختص بالرحم.

وقال الشيخ فى «القانون»: المولدة نوعان نوع: تولد المنى فى الذكر والأنثى ويسمّى هذه القوة محصلةً ونوع: تفصل القوى التى فى المنى إلى الكيفيات المزاجية. لأن أجزاءه مختلفة بالمزاج فيخص بالعصب مزاجًا خاصًا وللشريان مزاجًا خاصًا وللعظم مزاجًا خاصًا وتسمّى هذه القوة مفصلةً. فعلى هذا تكون المولدة عبارةً عن قوتَين:

اِحدٰهما: ما يجعل فضلة الهضم الأخير منيًّا.

وثانيهما: ما يهيئ كل جزء من المنى الحاصل من الذكر والأنثى بعضو مخصوص فتكون وحدتها اعتباريةً. وأمّا القوة المصورة فقد انكرها المحقق الطوسى حيث قال فى «التجريد»: والمصورة عندى باطلة لإستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة لاشعور لها اصلًا. وأورد عليه: بأنا لا نسلم أن المصورة قوة واحدة بسيطة. لم لايجوز أن يكون وحدتها بالجنس؟ ولم لايجوز أن يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة؟ قال شارحه العلامة: والانصاف أن تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش الموتلفة والألوان المختلفة. وما روعى فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الأوهامُ وعجزت عن دركها العقولُ والفهامُ. وقد بلغ المدوّن منها كما علم فى علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان خمسةُ آلات مع أن ما لم يعلم منها اكثرُ مما قد علم كما لا يخفى على ذى حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التى سموها مصورةً.

وإن فرض كونها مركبةً وكون المواد مختلفةً بل يحكم بأن أمثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر إلّا عن حكيم عليم خبير قدير. وهذا الكلام وإن كان فى غاية

المتانة لكن لا يخفى على من راجَعَ إلى الكلام المشائية انهم ما يقولون بكون هذه القوة فاعلةً لتلك الافعال بل الفاعل عندهم ليس الّا البارى عزّ اسمُه. وهذه القوى أنما هى وسائط وآلات كما من اسند هذه الافاعيل إلى ارباب الأنواع أو الملائكة كالقدماء من الحكماء. والامام الغزالى لا يقول بكونهم مؤثرين فاعلين بل انما اسند هذه الافاعيل إليهم لكونهم وسائطَ فى الفيض نعم اسناد تلك الافاعيل إلى ذوى الشعور أو إلى قوى عديمة الشعور كما لايخفى على من له شعور **(والقوة الغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله)** يعنى: ان القوة الغاذية لا يتم فعلها اعنى: الغذاء إلّا من اربع قوى تخدمها وقد بيّنها المصنفُ بقوله **(فلها قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل)**.

أما الجاذبة فهى قوة تجذب المحتاج إليه من الغذاء. ويدل على وجودها وجوه: الأول: إنا نشاهد حركة الغذاء من الفم إلى المعدة وهذه الحركة ليست طبعيةً والّا لكانت هابطةً مع أن المنعكس يزدرد الطعام ويتصاعد إلى معدته. والاشجار يتصاعد الماء إلى اعاليها ولاارادية وهو ظاهر. وهي قسرية فلا بد من قاسر وهو إما دفع من فوق أو جذب من تحت.

والأوّل باطل. لأنّا نعلم بداهةً أن المرى والمعدة عند الحاجة الشديدة إلى الغذاء يجذبان الطعام من الفم. فيتعن أن يكون جذبًا من اسفل. فللمعدة قوة تجذب الغذاء.

والثانى: أن الإنسان إذا اغتذى غذاءًا ثم تناول حلوًا ثم قاء يخرج الحلوّ آخرًا. وما ذالك إلّا لجذب المعدة إلى قعرها. ومتى تناول الإنسان غذاءًا ودواءًا

كريهًا وجد المعدة والمرى لا يزدردانه إلّا بعسر ويرد بأن نفضيه ولذالك ربّما إندفع بالقئ بلا اختيار.

الثالث: أن الدم إذا تكون فى الكبد كان مخلوطًا بالفضلات. ثم إن كان واحد منها يتميز عن الباقى وينصب إلى عضو مخصوص. فعلم أن فى كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذالك النوع من الخلط وإلّا لاستحال انصبابُه إلى ذالك العضو. وهذه القوة فى غاية الظهور فى النبات لأنها فى الأكثر تغتذى من تحتها لأن غذاءها اعنى: الماء والتراب لا يصعد شئ منها بطبعه. فيصعدان بالجذب. وأمّا الماسكة وهي القوة التى تمسك ما جذبته الجاذبة حتى يفعل فيها الهاضمة فعلها. والدليل على وجود هذه القوة فى المعدة احتواؤها بالغذاء احتواءًا تامًا بحيث يماسه من جميع الجوانب. وليس هذا الحتواء لشدة امتلاء المعدة لأن الغذاء إذا كان قليلاً والماسكة قويةً يلاقيه المعدة حتى يجد الهضم ومتى كانت ضعيفة لم تلاقه المعدة ولم يجد الهضم بل حصلت القراقر والنفخ. والدليل على وجودها فى جميع الاعضاء أن الجسم الرفيق الذى من شانه النزولُ لا ينزل كالمشروبات فى المعدة والمنى فى الرحم والاخلاط فى الاعضاء. فعلم أن فى كل منها قوةً ماسكةً.

وأمّا الهاضمة فهى قوة تعدّ الغذاء لصيرورته جزءًا بالفعل ومحصل ما ذكر الشيخ فى بيانها وكونها مغايرةً للغاذية انها قوة تتحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة إلى قوام مهيّأ لفعل القوة المغيرة فيه وإلى مزاج صالح للإستحالة إلى الغذائية بالفعل. والهضم عبارة عن إستحالات مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغاذية. وبيانه انه إذا جذبت القوة الجاذبة بعض مايتها

من الدم وامسكته ماسكة ذالک العضو فللدم صورة دموية. وإذا صار شبيهًا بذالک العضو فقد بطلت عنه صورة الدموية وحدثت فيه صورة ذالک العضو فيكون ذالک كونًا للصورة العضوية وفسادًا للصورة الدموية. فبين هذا الكون والفساد إستحالات يأخذ استعداد المادّة للصورة الدمويّة فى النقصان. ويأخذ استعدادها للصورة العضوية فى الاشتداد. ثم لايزال الاستعداد الأوّل ينقص والثانى يشتدّ إلى ان ينتهي المادة إلى حيث يبطل عنها الصورة الأولى ويحدث فيها الثانية.

فهناک حالتان: احدهما: سابقة أعنى: تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية. وهى فعل القوة الهاضمة.

والأخرى: لاحقة أعنى: حصول الصورة العضوية وهى فعل الغاذية. فظهر الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية. ثم للهضم مراتب اربعُ:

الأولى: الهضم فى المعدة وابتداء هذه المرتبة من الهضم عند المضغ لأن سطح الفم متصل بسطح المعدة فإذا لاقى الممضوغ احاله احالةً. ويدل عليه أن الحنطة الممضوغة يفعل فى انضاج الدماميل ما لايفعله الحنطة المطبوخة. وايضًا الغذاء ابوار وعلى الفم يتغير بعد المضغ لونه وطعمه ورائحته فإذا وصل إلى المعدة انهضم انهضامًا تامًا ويصير شبيهًا بماء الكشک الثخين. ويسمّى كيلوسًا.

المرتبة الثانية: هى الهضم فى الكبد فإن الغذاء بعد أن صار كيلوسًا يندفع كثيفه إلى المعاء وينجذب لطيفه إلى الكبد من طريق «الماساريق» وهى عروق دقاق صلبة واصلة بين الكبد والمعدة وجميع الامعاء. وينصبّ أوّلًا إلى العرق العظيم

المسمّى بباب الكبد. ومنه إلى العروق المتصغرة التى هي من شعب الباب. ثم إذا تفرق لطيف الكيلوس فى اجزاء الباب صار الكبد بكليتها ملاقية بكلية. فينطبخ فيها انطباخًا تامًّا بحيث ينخلع عنه الصورة الكيلوسية وتحصل الصورة الكوموسية ويتميّز إلى الاخلاط الأربعة.

والثالثة: هى الهضم فى العروق فإن الاخلاط بعد تولّدها فى الكبد تنصب إلى العرق النابت من محدّب الكبد المسمّى بالاجوف. ثم يندفع إلى العروق مختلطة وانهضمت فيها امهضاما تامًا آخرَ فوق ما كان لها فى الكبد ويتميّز فيه ما يصلح غذاءًا لكل عضو فيصير مستعدّا لأن يجذبه جاذبة لكل عضو.

الرابعة: هى الهضم فى الاعضاء فإن الاخلاط إذا سلكت فى العروق الكبار إلى الجداول ثم إلى العروق الصغار الليفية تترشح من فوهاتها على الاعضاء وتحصل لها فى الاعضاء هضمٌ آخرُ حتى يتشبه بها التصاقًا وقوامًا ونومًا. وقد يخل بالأول كما فى الذبول. وبالثانى كما فى البرص و الهبق وبالثالث كما فى الاستسقاء اللحمى. ولكل مرتب من مراتب الهضم فضلة. ففضلة الهضم الأول الثفلُ الذى يندفع من طريق الإمعاء. وفضلة الهضم الثانى ما يندفع اكثره بالبول والمرتان ويندفع السوداء إلى الطحال والصفراء إلى المرارة. وفضلة الهضم الثالث ما يندفع بالتحلّل الذى لايحسّ. والعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة وبعضه من منافذ غير محسوسة أو من منافذ خارجة عن الطبع كالأورام المنفجرة أو ما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر. والمنى فضلة الهضم الرابع وذالک أنما يكون عند نضج الدم فى العروق وصيرورته مستعدًّا لأن يصير جزءًا من جواهر الاعضاء الاصلية المكونة من المنى. وذالک لأن الضعف الذى يحصل من استفراغ المنى لايحصل من استفراغ الدم وغيره. ولأن ذالک الاستفراغ

يوجب الضعف من جواهر الاعضاء بخلاف سائر الاخلاط. وأمّا الدافعة فهي قوة دافعة للفضلات. والدليل على وجودها فى الأمعاء والمعدة ما يجده كل احد من نفسه عند التبرز وعند القئ من غير اختيار **(والنامية تقف فى الفعل أوّلًا)** وسبب وقوفها فى الحيوان أن بدن الحيوان مخلوق من الدم والمنى فيكون فى أول الامر رطبًا. ثم لايزال يجفّ يسيرًا يسيرًا بالحرارة الخارجية والحركات الداخلية والنفسانية والبدنية والنمر لا يحصل الّا عند تمدد الاعضاء. وذالک لا يمکن الّا بنفوذ الغذاء فى المسام المستحدثة. وتلک المسام لايمکن استحداثها إلّا إذا كانت الأعضاء لينةً. وإذا صلبت وجفّت فلايمکن. فتقف بالضرورة.

(وتبقى الغاذية) تفعل فعلها **(إلى أن تعجز)** لأنها قوة جسمانية وقد مرّ أن كل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة. فلا بدّ وأن تكون تلک القوة ايضًا متناهية بحسب المدة **(فيعرض الموت)** الذى هو ضرورىّ الوقوع. لأن الرطوبة الغريزية بعد سنّ الوقوف أى: بعد خمس وثلاثين سنة أو بعد اربعين سنة يأخذ فى الانتقاص لمعاضدة الحرارة الخارجية الحرارة الغريزية فى التحليل. ويتادّى ذالک إلى انحلال الرطوبة الغريزية. وحين اخلالها تغلب الرطوبة الغريبة بواسطة التغذية فينطفئ الحرارة الغريزية ويحلّ الموت.

❊ ❊ ❊

فصل فى الحيوان وهو مختصّ بالنفس الحيوانية وهى كمال أوّل لجسم طبعىّ آلى من جهة ما يدرک الجزئيات الجسمانية ويتحرک بالارادة

قيل: ها هنا بحث لأنه ان اراد الآلى من جهة هذين الأمرين فقط على ما مرّ فى النبات فلايصدق التعريف على النفس الحيوانية لأنها آلية من جهة الأفعال النباتية ايضًا. وان اراد الآلى من جهتها مطلقًا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة. وأجيب عنه: بأن درجة الحيوان مسبوقة بدرجتى الجماد والنبات. فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية فى صدور الأفاعيل النباتية كما انهما مشتركان مع الصور المعدنية فى صدور افاعيلها. فالادراک والتحريک مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس. كما أن هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس. فكل مدركٍ للجزئيات متحركٌ بالإرادة فاعلٌ للافاعيل النباتية. ولو أريد الشق الثانى لم يلزم محذور فإن النفس الإنسانية لاشکّ أنها جوهر يفعل الافعال الحيوانية وإن اختصت بها اشياء أخر كالافكار الكلية التدابير البشرية ولا محذور فى صدق النفس الحيوانية عليها من تلک الحيثية وفى كون النفس الحيوانية مطلقًا اعمّ من النفس الإنسانية كما أن الحيوان مطلقًا اعمُّ من الإنسان.

(فلها قوة مدركة ومحركة. أمّا المدركة فهى إما فى الظاهر أو فى الباطن أما التى فى الظاهر فهى خمس) بحكم الاستقراء. السمع: وهو قوة مرتبة فى العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ. يدرک بها الاصوات بوصول الهواء المنضغط إلى الصماخ. وذالک لأن الهواء الذى بين القارع أو القالع وبين المقروع أو المقلوع ينضغط بعنف للقرع أو القلع العنيفين ويتموج. فينتهى تموّجه إلى الهواء الراكد فى الصماخ. ويموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة

مفروشة فی مقعر الصماخ. وفیها قوة تدرک ما تؤدّی إلیها الهواء المنضغط من الصوت والهیأة العارضة له. فإذا وقع الهواء المتموّج علی تلک الجلدة یحصل طنین فی العصبة فیدرک بسبب القوة المودعة فیها الصوت وهیئاته. ولیس المراد بوصول الهواء المنضغط الحامل للصوت إلی الصماخ أن هواءًا واحدًا بعینه یتموج ویتکیف بالصوت ویوصله إلیها بل أن ما یجاور ذالک الهواء المتکیف یتموج ویتکیف بالصوت. وهکذا إلی أن یتموّج ویتکیف الهواء الراکد فی الصماخ فیدرکه السامعة. ثم أن الصوت لاتحدث مع کل قرع أو قلع فإن قرع الصوت لا یحدثه وایضًا لا یحدثه من شق شیٔ یسیرًا یسیرًا لو کان الشیٔ لاصلابة فیه بل یجب مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع کما فی قرع الطبل وقلع الکرباس. واختلفوا فی أن الصوت الخارج من الصماخ القائم بالهواء مسموعٌ أم لا؟ فزعم بعضهم أنه مسموع واستدلّ علیه بأنه لو لم یکن مسموعًا لما ادراک جهة الصوت. وأورد علیه بأنه یلزم علی هذا أن یسمع الکلمة الواحدة مرارًا کثیرةً؟ وأجیب عنه: بأن السماع مشروط بالوصول أوّل مرة. فبانتفاء الشرط ینتفی المشروط.

وزیّفه **الاستاذ العلّامة قُدّس سرّه** بأن هذا الانکار لکون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ. والحق انه لیس بمسموع. وادراک جهة الصوت أنما هو بادراک جهة إتیان الهواء الحامل للصوت الواصل إلی الصماخ لا بسماع الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ. والبصر: وهو قوة مودعة فی الملتقی العصبتین المجوفتین النابتتین من غور البطن المقدم من الدماغ، احدهما من الیمین إلی الیسار، وثانیها بالعکس. فیلتقیان فیصیر تجویفهما واحدًا ثم یفترقان إلی العینین. إما بالتقاطع أو بالإنعطاف. وتجویف الملتقی یسمّی «مجمع

النـور». وانـما جعلـت العصبتـان مجوفتـين للاحتيـاج إلى كثـرة الـروح الحامـل للقـوة البـاصرة.

واعلم: أن المذاهب المشهورة فى الابصار ثلٰثةٌ:

الأول: مذهـب الرياضيـين وهـو انـه يخـرج مـن العـين جسـم شـعاعى علـى هيـأة مخـروط رأسـه عنـد مركـز البـصر وقاعدتـه عنـد سـطح المبـصر. واخلتـف اصحـاب هـذا المذهـب فيـما بينهـم فقـال بعضهـم ان هـذا المخـروط مصمـت. وقـال بعضهـم انـه يخـرج مـن العـين خطـوط مسـتقيمة كانهـا أجسـام دقـاق اطرافهـا مجتمعـة عنـد مركـز البـصر وتمتـد تلـک الأجسـام متفرقـة إلى البـصر فـما انطبـق عليـه مـن المبـصر اطـراف هـذه الخطـوط ادركـه البـصر ومـا وقـع بـين اطـراف تلـک الخطـوط لم يدركـه البـصر. ولذالـک يخفـى علـى البـصر الاجـزاءُ التـى فـى غايـة الصغـر والمسام التـى فـى غايـة الدقـة مـن سـطوح المبـصرات. وزعـم بعضهـم أنـه يخـرج مـن العـين جسـم كانـه خـطّ واحـد شـعاعى مسـتقيم ينتهـي إلى البـصر ثـم يتحـرک علـى سـطح المبـصر حركـة فـى غايـة السرعـة مـن احـدِ طرفَـى الطّـول إلى الطـرف الآخـر. ومـن احـد طرفـى العـرض إلى الطـرف الآخـر. ولهـم علـى مذهبهـم أمـارات:

منهـا: أن الرؤيـة تتفـاوت و- الشـعاع. فـإن مـن قـلّ شـعاع بـصره كان ادراكـه للقريـب اصـحَّ لِتفـرّق الشـعاع فـى البعيـد. ومـن كثـر شـعاع بـصره وغلـظ كان ادراكـه للبعيـد اصـحَّ. لأن الحركـة فى المسـافة البعيـدة يفيـده رقّـة وصفـاءًا.

ومنهـا: أنـه يشـاهد فـى الظلمـة إنفصـال النـور مـن العـين فـإن الإنسـان يـرى فـى الظلمـة كان نـورًا انفصـل مـن عينـه واشرق علـى انفـه.

ومنها: أنه يشاهد عند تغميض العين على السراج أن خطوطًا شعاعيةً اتّصلتْ بين العين والسراج.

وأجيب عن الكلّ: بأنها لا تدلّ على كون الابصار بعروج الشعاع بل على ان فى آلات الابصار اجسامًا مضيئةً وهذا غير منكر. والبطل هذا المذهب بأنه كيف يمكن أن يخرج من ابصارنا بل من بصر البقة جسم يحيط نصف كرة العالم. ثم عند انطباق الجفن يعود إليها دفعةً وكيف لا يتشوش هذا الشعاع عند هبوب الرياح؟ وكيف يرى الاجسام البعيدة كالكواكب الثابتة عند فتح العين من غير تراخٍ يقطع فيه الشعاع هذه المسافة البعيدة؟ وايضًا حركة الشعاع ليست طبعيةً لكون جهاتها مختلفةً ولا قسريةً لعدم القاسر. ولأنه لا قسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر.

فإن قيل: علم المناظر مبنى على القول بخروج الشعاع وهيأته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف.

يقال: هذا لا يستلزم كون الشعاع موجودًا فى الخارج كما ان الدوائر المبعوثة عنها فى علم الهيأة ليست موجودة فى الخارج مع ابتناء علم الهيأة عليها.

والثانى: مذهب الطبعيين وهو أنه إذا قابل المبصر للبصر يحصل صورته فى الجليدية التى هى رطوبته فى العين.

قالوا: إن الانطباع فى الجليدية لايكفى للابصار لأن لكل عين جليدية ينطبع الصورة فيها. فلو كفى هذا الانطباع فى الابصار لرئ الشئ الواحد شيئين بل يجب أن يتأدى الصورة من الجليدة إلى الملتقى. ومنه إلى الحس المشترك.

والمراد بتأدّى الصورة من الجليدة إلى الملتقى ومنه إلى الحس المشترك ليس ان الصورة تنتقل منه إليه لأن الصورة عرض والانتقال على العرض محالٌ. بل المراد أن انطباعها فى الجليدة معد لفيضان صورة مثلها على الملتقى. وفيضانها عليه معد لفيضان مثلها على الحس المشترك. واستدالّوا على مذهبهم: بأن الإنسان إذا حدق النظر جانب الشمس ثم غمض عينه فإنه يجد فى نفسه كانه ينظر إليها. وما ذالک إلّا لأن صورة الشمس انطبعت فى الباصرة ولم تزل عنها. وكذا إذا بالغ النظر فى الخضرة ثم نظر إلى لون آخر لايراه خالصًا بل مختلطًا بالخضرة. وما ذالک إلّا لبقائها فى الباصرة. وردّ بأن صورة المرئى هناک باقية فى الحسّ المشترک لا فى الباصرة فتأمل. وقد ابطل هذا المذهب بوجوهٍ عديدةٍ لا يطول الكلام بذكرها.

والثالث: مذهب الاشراقيين وهو أنه لا يخرج من العين ولا يحصل فيها شئ بل يحضر المبصر عند الباصرة فيحصل للنفس علم حضوريّ بنفس حضوره. ثم ان للابصار شروطًا يمتنع بدونها ويجب معها.

منها: أن يكون المرئى مقابلًا للرائى أو فى حكم المقابل كما فى رؤية الإنسان وجهه فى المرآة.

ومنها: عدم البعد المفرط. ومنها: عدم القرب المفرط. ومنها: عدم الحجاب بين الرائى والمرئى. والمراد به الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه.

ومنها: أن يكون المرئى كثيفًا أى: مانعًا من نفوذ الشعاع فيه. وأورد عليه: بأنه على هذا يلزم أن لايكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيًّا. لأنه لايمنع الشعاع من النفوذ فيه مع أن الواقع خلاف ذالک. وأجيب عنه: بأن

بعض الأجسام لطيف فى الغاية بحيث لايمنع نفوذ الشعاع اصلًا. فهو لا يرى اصلًا كالسموات وكرة النار والهواء الصافى. وبعضها ليست بتلك المثابة من اللطافة بل له حظّ من طرفى الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل.

ومثل هذا الجسم للطافته لايحجب ما وراءها من الابصار والكثافة يصير مرئيًّا والشم: وهى قوة مرتبة فى الزائدتين الناتبتين من مقدم الدماغ شبهتين بحملتى الثدى. وشرط فى ادراكها إنفعال الهواء المتوسط بين الحاسّة وجرم ذى الرائحة من ذالک الجرم بأن يستحيل إلى التكيف برائحة ذالک الجرم بسبب مجاورتها. وكلّما كان الهواء ابعدَ من ذالک الجرم كانت الرائحة فيه اضعفَ. لأن كل جزء من الهواء منفعل عن مجاوره. وكيفية المنفعل اضعف من كيفية المؤثر.

وذهب البعض إلى ان إدراک الروائح بتبخر وتحلل اجزاء الجسم ذى الرائحة بمخالطة الهواء المتوسط بينه وبين قوة الشم. وردّ: بأن قليلًا من المسک يعطر هواء بيت كبير ويدوم ذالک التعطير مدة بقائه. وإن خرج ذالک الهواء من البيت ودخل هواء آخر من غير ان يقلّ وزنه.

فعلم أن الشمّ ليس بتحلّل اجزاء ذى الرائحة. فإن قيل: لو لا تحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحة ومخالطتها الهواء لَمَا كانت الحرارة والدلک والتبخير مما يذكى الروائح كما أن البرد يخفيها ولما كانت التفاحة تذبل بكثرة الشم. واللازم باطلٌ.

يقال: يجوز أن يكون تذكية الحرارة والدلک وغيرهما للروائح لاعدادها الهواء المتوسط بقبول كيفية ذى الرائحة أو معاونتها للشامة. والتفاحة تذبل بمرور الزمان سواء كثر شمها أو لا. وكثرة اللمس تعين على ذبولها وتحليل رطوباتها.

قال الامام الرازى: والحقّ أنّ كِلَيهما ممكن. يعنى: أن يكون وصول الأجزاء اللطيفة المنفصلة من ذى الرائحة إلى الشمّ سببًا لإدراك الرائحة كما أن وصول الهواء المتكيّف بكيفية ذى الرائحة إليها سبب لها. والذوق: وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان. وادراكها مشروطٌ بأمور: مماسّةُ الجرم ذى الرائحة بآلة الذوق. وتوسطُ الرطوبة اللعابية. وكونُ هذه الرطوبة عديمة الطعم. والّا لما ادّت الطعوم بصحّة. ولذالك من تكيف رطوبته اللعابية بكيفية الخلط الغالب عليه لم يدرك طعوم الاشياء الّا مثوبة بكيفية الخلط الغالب. وتوسط الرطوبة اللعابية إما بأن يخالطها اجزاء لطيفة من ذى- الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة فى جرم اللسان. فالمحسوس على هذا التقدير هو كيفية ذى الطعم والرطوبة واسطة ليسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل الكيفية إلى الحاسّة أو بأن يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة ويغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها. والمس: وهى قوة منبثة فى العصب المخالط لتمام الجلد واكثر البدن. فيدرك بها ما يماسه ويوثر بالمضادة. ولمّا كان الحيوان مركّبًا من العناصر وصلاحه باعتدالها وفساده بتغاليها اعطاه الحكيم الخبير قوة سارية فى بدنه بها يدرك المنافى ليتحرز عنه بالهرب منه.

قال الشيخ فى «الشفاء» اللمس هو أول الحواس فى الحيوان وبه يصير الحيوان حيوانًا ولايمكن أن يفقده كما أن كل ذى نفس أرضية فإنّ له قوةً غاذيةً. ولا يجوز أن يفقدها فحال الغاذية عند النفس النباتية حال اللمس عند النفس الحيوانية. وذالك لأن الحيوان تركيبه الأول من الكيفيات الملموسة ومزاجه- وفساده باختلالها. فيجب أن يكون الطبعية الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح. وليس هو إلّا اللمس المدرك للهواء المحيط بالبدن

أهو معتدل أم محرق أو مجمد؟ ولا يعين الحواس الأُخر على معرفته. والذائقة وان كانت دالةً على المطعومات التى بها يستبقى الحيٰوة لكن يجوز أن يعدم ويبقى الحيوان بأن يعين الحواس الأُخر على أن يتادّى الغذاء الموافق. ومن حكمته تعالى: أن بعض الاعضاء لم يخلق فيها قوة لامسة كالكلية والكبد والطحال لأنها ممر الفضلات الحادة. فلو كان لها حسّ لتأذت بورودها عليها. وكالرية فإنها دائمة الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض. وكالعظم فإنه دعامة البدن وعليه اثقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل. واختلفوا فى أن القوة اللامسة قوة واحدة أو قوى متعددة؟ فذهب الجمهور إلى انها قوة واحدة يدرك بها جميع الملموسات.

وقال **الشيخ** يشبه أن يكون قوة اللمس قوى كثيرة. فمنها ما يدرك والخفة والثقل. ومنها ما يدرك الحرارة وضدها. ومنها ما يدرك الخشونة والملامسة وبانتشارها فى البدن واشتراكها فى آلة واحدة أو لعدم كون تعدد آلاتها محسوسًا يظن انها واحدة **(وأمّا القوى التى فى الباطن)** سواء كانت مدركةً أو معينةً على الادراك **(فهى أيضًا خمسٌ. الحس المشترك)** وهو يدرك الصور الجزئية المحسوسة **(والخيال)** وهو خزانة لمدركات الحس المشترك **(والوهم)** وهو يدرك المعانى الجزئية **(والحافظة)** وهى خزانة لمدركات الوهم **(والمتصرفة)** فيما بين الخزانتين بالتحليل والتركيب وهى المتخيلة والمفكرة **(وأمّا الحس المشترك)** ويسمّى باليونانية «بنطاسيا» أى: لوح النفس **(فهو قوة مرتبة فى)** مقدم **(التجويف الأوّل من الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة)** ويطالع النفس صور الجزئيات من ثمه. فهي كالمرآة للنفس. وانما وصف بالمشترك لأنها مجمع المحسوسات الظاهرة كلها. وهى غير البصر.

واستدلّوا على وجود هذه القوة ومغايرتها للبصر بوجوهٍ: منها ما بيّنه المصنف بقوله **(لأنا نشاهد القطرة النازلة خطًّا مستقيمًا والنقطة الدائرة بسرعة دائرة تامة)** وليس وجود هذا الخط المستقيم والدائرة فى الخارج فيكون فى قوة أخرى. **(وليس إرتسامها فى البصر أيضًا إذ البصر ايضًا لايرتسم فيه الّا المقابل)** للقطع بأنه ارتسام فى البصر عند زوال المقابلة **(وهو القطرة والنقطة)** ولايمكن ارتسامها فى النفس أيضًا لإمتناع إرتسام المادّيات فيها كما سيلوح. **(فإذن ارتسامها أنما يكون فى قوة أخرى غير البصر)** تنطبع فيها صورة النقطة حيث كانت فى حيّز. ثم قيل انمحاء هذه الصورة تنطبع فيها صورتها حين ما يكون فى حيّز آخر. فإذا اجتمعت الصورتان احسّ بالقطرة على مثال الخط. وكذا فى الدائرة وهي التى سمّيناها بالحس المشترك.

قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية: لقائل يقول :لانسلّم أن المدرک لما ذكر ليس هى القوة الباصرة وما ذكرتم من أن الباصرة لايدرک الشئ الّا حيث هو. فهو نفس المتنازع فيه فلم لايجوز أن ينطبع فى الباصرة صورة الجسم حين ما كان فى حيّز. ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورته حين ما يكون فى حيّز آخر فيجتمع الصورتان فى البصر ويشعر القوة الباصرة بهما. فلذالک احست الباصرة بالقطرة النازلة على مثال الخط وبالنقطة المستديرة على مثال الدائرة.

وقد سلّم الشيخ: أن البصر يدرک الحركة ومن التخيل ادراكه الحركة الّا على الوجه المذكور. سلمنا ان المدرک لما ذكرتم ليس هى القوة الباصرة لكن لم لا يجوز أن يكون المدرک له النفس فإنها تدرک الكلى والجزئى. وانت تعلم أن الكلام فى محل وجود الخط والدائرة لا فى مدركها. ولا يجوز ارتسامها فى

النفس لأنهما من الجزئيات المادية ويستحيل ارتسام المادة فى المجرد. ومنها: أن الإنسان قد يدرك صورًا لا وجود لها فى الخارج مثل ما يعرض للمبرسم وللنائم فى رؤياه فإنه يشاهد صورًا محسوسةً ويسمع اصواتًا ويتميز بينها وبين غيرها فإذن لا بدّ وأن يكون لها وجود وليس فى الخارج والّا لرآها كل سليم الحس فيكون وجودها فى مدرك. وذالك المدرك يستحيل أن يكون غير جسمانى ويستحيل أيضًا أن يكون حسًا من الحواس الظاهرة لتعطلها فى النوم. وايضًا ربّما يرى هذه الصور الاعمى المكفوف فيكون المدرك لتلك الصور قوة من القوى الباطنة. وليست تلك القوة هى الخيال لأنه حافظ للصور وليس مدركًا لها. فيكون المدرك لها قوةً أخرى وهى الحس المشترك.

قال **الامام الرازى**: لقائل ان يقول: لانسلّم أن المدرك لهذه الامور ليس هى النفس فإنها مدركة للكلى والجزئى. وقد عرفتَ أن الكلام فى محل وجود تلك الصور ولا يمكن أن يكون محل وجودها هى النفس لإمتناع إرتسام المادّى فى المجرد. والمراد بالمدرك آلةُ الإدراك لا ما هو المدرك حقيقةً.

(وأمّا الخيال فهو قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ يحفظ جميع صورة المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة. وهى خزينة الحس المشترك). اعلم: أنه استدل على ثبوته بأنا نعرف من رائيناه ثم غاب ثم حضر فلا بدّ لنا من قوة حافظة وهى الخيال. ولولاه لكنا إذا رائيناه انسانًا ثم رائيناه مرةً أخرى لم نعرف ان الذى رائيناه هو الذى رائيناه أوّلًا ولو لم نعرف ذالك لاختلّ نظام العالم لعدم التميز بين النافع والضارّ والصديق والعدوّ. وعلى مغايرته للحس المشترك بأن الحس المشترك له قوة القبول للصور. والخيال له قوة حفظها. وقوة القبول غير قوة الحفظ لأن القوة الواحدة لايصدر عنه اثران متخالفان.

وأورد عليـه الامـام الـرازى أوّلًا: بـأن الحفـظ مسـبوق بالقبـول ومـشروط بـه ضرورةً فقـد اجتمعـا فـى قـوة واحـدة سـمّيتموها بالخيـال. وثانيًـا: بـأن الحس المشـترک مبدء لادراكاتٍ مختلفـةٍ هـى أنـواع الاحساسـات. وثالثـا: بـأن النفـس تقبـل الصـور العقليـة وتنـصرف فـى البـدن. فبطـل قولهـم أن القـوة الواحـدة لا يصـدر عنهـا اثـران متخالفـان.

وأجـاب عنـه المحقـق الطوسـى: بـأن الخيـال لا بـدّ وأن يكـون فـى محـل جسـمانى فيجـوز أن يكـون قبولـه لاجـل المـادّة وحفظـه بقـوة الخيـال كالأرض تقبـل الشـكل بمادتهـا ويحفظـه بصورتهـا وكيفيتهـا. ومبدئيتـه الحـس المشـترک لـلادراكات المختلفـة أنـما هـى لاختـلاف الجهـات أعنـى: طـرق التأديـة مـن الحـواس الظاهـرة. وكـذا إدراكات النفـس وتصرفاتهـا مـن جهـة قواهـا المختلفـة.

واعـترض عليـه العلامـة القوشـجى: بـأن هـذا الجـواب يرفـع اصـل الاسـتدلال لجـواز ان لايكـون إلّا قـوة واحـدة لهـا القبـول والحفـظ بحسـب ختـلاف الجهـات. وأجـاب عنـه بعـض محققـى شراح هـذا الكتـاب: بـأن غـرض المجيـب أن كـون حفـظ الخيـال مشروطًـا بالقبـول لا يوجـب أن يكـون القابـل أيضًـا هـو الخيـال كـما انـه هـو الحافـظ بـل عسـى أن يكـون قـوة أخـرى مقارنتـه لـه كالحـسّ المشـترک. كـما أن الحفـظ بيبوسـته الأرض شـكلها مسـبوق بالقبـول. لكـن لا يلـزم أن يكـون القبـول حاصـلًا فيها مـن يبوسـتها بـل مـن قـوة أخـرى لهـا فلايلـزم اتحـاد مبـدئ القبـول والحفـظ. وليـس غرضـه أن الخيـال لّمـا كان قـوةً جسـمانيةً فيجـوز أن يكـون قبولـه لاجـل المـادّة وحفظـه لنفسـه كالأرض يقبـل الشـكل بمادتهـا والحفـظ بصورتهـا. والمقصـود مـن الاسـتدلال اثبـات تعـدد مبـدئ القبـول والحفـظ مـن جهـة افتراقهـما لامـكان تحقـق القبـول بـدون

الحفظ كما فى الماء والهواء وبالعكس. كما إذا عرض آفة بمقدم البطن المقدم من الدماغ لا يدرك الإنسان صورةمّا فإذا زال المرض واستحضر الصور التى كان قبل يحفظها علم جزمًا أن قوة الادراک غير قوة الحفظ. ولا يخفى أن بناء هذا الجواب على أن الخيال حافظ للصور التى يقبلها الحس المشترک وانه لا وجود ولا ارتسام للصور فى الخيال. وانما وجودها وارتسامها فى الحس المشترک وهو خلاف المقرر عندهم ولو كانت الصور التى يحفظها الخيال مرتسمة فى الحس المشترک لا فى الخيال؛لما طرء عليها الذهول فإنه عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الخزانة. فلا بدّ من القول بأن الخيال أيضًا قابل للصور كما انه حافظ لها وقبوله للصور غير مقبول الحس المشترک لها.

والصواب ما افاد **الاستاذ العلامة ابى قدس سره**: أن مبنى الإستدلال ليس على أن القبول والحفظ اثران وان الواحد لا يصدر عنه اثران بل مبناه على ان الادراک غير الحفظ. والحفظ غير الادراک فالادراک قد يتحقق بدون الحفظ كما يحسّ بصورة لم تغب عن حاستنا بعدُ. فإن حصول الصورة فى الخزانة الحافظة لها مشروط لغيبوبتها عن الحس. والحفظ قد يتحقق بدون الادراک كما فى صورة الذهول. فإذن القوة التى هى واسطة فى الادراک غير القوة التى من شانها الحفظ. فالمستدل اراد بالقبول الادراکَ بناءًا على ما اشتهر من أن الادراک عبارة عن القبول والانفعال ولم يرد بالقبول الانتقاش بالصورة. فلا يتوجه عليه شئٌ من الاعترضات إذ الدليل ليس مبنيًّا على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها الّا اثر واحد إذ الحفظ ليس مسبوقًا بالقبول بالمعنى المراد هاهنا حتى يرد النقض بالخيال. ومبدء الادراكات المختلفة اى آلاتها لايجب أن يكون متعددًا بخلاف آلة الادراک وخزانة الحفظ حتى يرد النقض بالحس المشترک.

(وأمّا الوهم فهو قوة مرتبة فى آخر التجويف الأوسط من الدماغ) اعلم: أن الوهم آلتها الدماغ كلّه لكن الاخص بها هو التجويف الأوسط هكذا قال الشيخ فى «الاشارات». وقال البعض ان محلها مقدم التجويف الأخير.

(كالقوّة الحاكمة فى الشاة بأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه) وهذه القوة الرئيسة الحاكمة فى الحيوان وعنها يصدر الافعال الحيوانية. واستدلوا على اثباتها ومغيرتها لسائر القوى: بأنا ندرك المعانىَ الجزئيةَ ولا يجوز أن يكون المدرك لها هى النفس الناطقة لأنها تدرك الجزئيات. ولا شيئًا من الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك لأنها أنما تدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة. ولا الخيال لأنه انما يحفظ الصور المحسوسة فإذن مدركها قوة أخرى هى المسماة بالوهم. وأورد عليه تارةً: بأنّا لا نسلم أن النفس لا تدرك الجزئيات. وفيه أن النفس لاتدرك الجزئيات إلّا بآلة جسمانية. والمراد بالمدرك تلك الآلة مع أن هذه الادراك حاصل للحيوانات التى ليس لها نفس ناطقة. وتارةً: بأن المدرك لعداوة هذا المحسوس يجب أن يكون مدركًا لهذا الشخص المخصوص أيضًا مع أن مدرك المحسوسات ليس هو الوهم. والحق أن المدرك والحاكم بالحقيقة هي النفس. فالصور والمعانى كلّها حاضرة عندها مدركة لها بواسطة آلاتها الخاصة واتحاد محل الصور والمعانى غير لازم.

(وأمّا الحفظة فهو قوة مرتبة فى أوّل التجويف الأخير من الدماغ) هذا عند من يقول إن محل الوهمية موخر التجويف الأوسط فعنده ليس فى مؤخر الدماغ شئ من القوى وأمّا عند من يقول إن محلها مقدم التجويف الاخير فالحافظة عنده فى مؤخر التجويف الأخير.

(يحفظ ما يدرك القوة الوهمية من المعانى الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات. وهي خزانة للقوة الوهمية) ونسبتها إليها نسبة الخيال إلى الحس المشترك وتسمّى هذه القوة «ذاكرةً» أيضًا لأنها تستخرج من امور معهودة امورًا منسية كما إذا نرى رجلًا قد رأيناه فى مكان ويكون المكان منسيًا عندنا فيستعرض هذه القوة المعانى المستحفظة عندها إلى إن عرض لها المعنى الذى يصير حدًا أوسط نعرف به المكان الذى رأيناه فى الرجل **(وأمّا المتصرفة فهى قوة مرتبة فى البطن الأوسط من الدماغ من شانها تركيب بعض ما فى الخيال أو الحافظة)** من الصور والمعانى **(مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض)** فتركيب الصور كتركيبها انسانًا ذا رأسين وحيوانًا نصفه على صورة إنسان ونصفه على صورة فرس وتركيب المعانى كإدراك الحلم والشجاعة مجتمعين فى شخص واحد وتركيب الصور بالمعانى كقولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون. والتفصيل كادراكها انسانا لا رأس له وهذه القوة إذا استعمل العقل فى مدركاتها سمّيت «مفكرة». وإذا استعملها الوهم فى المحسوسات سمّيت «متخيلة». ومعنى استعمالها الوهم فى المحسوسات أن النفس تستعمل هذه القوة فى الصور المحسوسة بواسطة الوهم الذى هو سلطان القوى الجسمانية. ولايلزم من ذالك إلّا أن تكون النفس مدركةً للصور المحسوسة لا أن يكون الوهم مدركًا لها. فلا يرد أن الوهم لايدرك الصور المحسوسة فكيف يستعملها فيها. والقول بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس إلى كل منها ما ارتسم فى الآخر يستلزم كون الحس المشترك مدركًا لمدركات الوهم وكون الوهم مدركًا لمدركات الحس المشترك كما لا يخفى وهو خلاف المقرر عندهم.

(وأمّا القوة المحركة فينقسم إلى باعثة وفاعلة، أمّا الباعثة وتسمّى شوقيةً) ونزوعيةً ايضًا **(فهى التى إذا ارتسم فى الخيال صورة مطلوبة أو مهروبة عنها حملت)** تلك القوةُ **(القوةَ الفاعلة على التحريک وهي إن حملت الفاعلة على تحريک يطلب به الاشياء المتخيلة)** باعتقاد أنها نافعة سواء كانت **(ضارةً)** بحسب الواقع **(أو نافعةً طلبًا لحصول اللذة تسمّى قوةً شهوانيةً. وإن حملت على تحريک يدفع به الشئ المتخيل ضارًّا)** سواء كان ضارًّا فى **الواقع (أو مفيدًا طالبًا للغلبة تسمّى قوةً غضبيةً. وأمّا الفاعلة)** المباشرة للتحريک **(فهي التى تعد العضلات للتحريک)** وهي قوة فى الاعصاب والعضلات من شانها أن تشنج العضلات بجذب الأوتار والرباطات المتصلة وتمددها إلى جهة مبدء الأعصاب. فيقرب الاعضاء إلى جهة مبدء الأعصاب أعنى: الدماغ كما فى قبض اليد وترخيها. وتمددها إلى خلاف جهة مبدء الاعصاب فيبعد الاعضاء عن مبدء الأعصاب وبين الباعثة والفاعلة الشوق والارادة لأن النفس تدرک أوّلًا الحركةَ ثم تتبع ذالک الادراک شوق إليها ثم إذا قوى ذالک الشوق صار ارادةً ثم تتبع الارادة حركة بسبب القوة المنبعثة فى الأعصاب والعضلات.

❊ ❊ ❊

فصل فى الإنسان: وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال أول لجسم طبعى آلى من جهة ما يدرك الامور الكلية

والمجردات (ويفعل الافعال الفكرية) ويستنبط بالراوى والرؤية. اعلم: أنه لا ريب ان هاهنا شيئا يشير إليه كلّ احد بقوله انا لكنهم قد اختلفوا فى ان ذالك الشيء ما هو اختلافًا كثيرًا. فذهب البعض إلى انّ النفس اجسام لطيفة لذواتها مخالفة بالماهية للجسم الذى يتولد منه الأعضاء. وتلك الاجسام نورانية علوية خفيفة حيّة لذواتها متحركة بأنفسها سارية فى جواهر الأعضاء كسيران الماء فى الورد والدهن فى السمسم لايتطرق إليها الخلال وتبدّل إذ كل احد ليعلم انه باقٍ غير متبدل من أوّل العمر إلى آخره. ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبانها وتحللها. فما دامت الأعضاء صالحةً لقبول الآثار الفائضة عنها كالحس والحركة - فى هذه الأعضاء وافاضتها هذه الآثار وبقائها هو حيٰوتها. وإذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها. وانفصالها عنها هو موتها.

وقال البعض اجزاء البدن على قسمين: اجزاء اصلية باقية من أوّل العمر إلى آخره من غير أن يتطرق إليها شيءٌ من التغيّرات والانحلال. وعارضة تبعية تارةً تزيد وتارةً تنقص. والنفس عبارة عن القسم الأوّل منها. وذهب بعضهم إلى انها عبارة عن الأرواح المتكونة فى الدماغ الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر النافذة فى الأعصاب إلى جملة البدن. وتوهم بعضهم أنها عبارة عن الدم لأنه اشرف اخلاط البدن. ومتى تزف الدم وفنى من الجسد فارقه الحيٰوة. وزعم البعض أنها هى الماء لأنه سبب لحصول النشو والنمود النفس كذالک وهو مذهب الثاليس الملطى.

وذهب افلوطوخس واتباعه إلى انها النار السارية لأن خاصية النار الشراقُ والحركةُ. وخاصية النفس الادراكُ الذى هو اشراق والحركةُ. وهاهنا مذاهب أخرُ أيضًا ذكرها يوجب الملالَ.

واختار المصنف تبعًا لجمهور الفلاسفة: أنه جوهر مجرد ليس جسمًا ولا جسمانيا. وتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل. والحال بالمحل وهو مختار كثير من علماء الاسلام كالامام الرازى والامام الحجة الإسلام واكثر الصوفية الكرام.

(فلها باعتبار ما يخصها من الآثار) وهى التاثير فى البدن الموضوع لتصرفها والتاثر عما فوقها من المبادى العالية مستكملة فى جوهرها بحسب استعدادها (قوتان: قوةٌ عاقلةٌ يدرك بها التصورات والتصديقات) وتسمّى تلك القوة «عقلًا نظريًا» و«قوةً نظريةً» (وقوةٌ عاملةٌ تحرك بدن الإنسان إلى الافعال الجزئية بالفكر والرؤية على مقتضى آراء واعتقاد يخصها) أى: تلك الأفعال.

ويسمّى تلك القوةُ «العقلَ العمليَّ» و«القوةَ العمليةَ» (والنفس) باعتبار القوة العاقلة (لها مراتب اربع: الأولى: أن تكون خالية عن جميع المعقولات) مع كونها قابلةً لها ومستعدةً. فهى عبارة عن محض قابلية النفس للادراكات كاستعداد الطفل للكتابة.

(وهى العقل الهيولانى) وهذه القوة موجودة لكل شخص من النوع. وإنما سمّيت بالعقل الهيولانى تشبيهًا لها بالهيولى الأولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور بمعنى أنه ليس شئ منها ماخوذًا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلّها.

(والمرتبة الثانية: أن يحصل لها المعقولات البديهية) التى هى آلة لإكتساب النظريات. وهذه القوة لمّا كانت حادثةً فى النفس بعد ما لم يكن، فلابدّ لها من شرط حادث وهو الاحساس. لأن الإنسان اعطى حواس مدركة للجزئيات. فإذا إستعملها النفس تنبهت لمشاركات ومبانيات بينها وكذا الأحكام ضرورية فى ما بينها بسبب الاحساس بتلك الجزئيات.

(وتستعد لأن تنتقل من الضروريات إلى النظريات) إما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر أولا بحركة منه وهو حصول بالحدس وهي العقل بالملكة. ويجوز أن يسمّى «عقلًا بالفعل» بالقياس إلى الأولى.

(والمرتبة الثالثة: أن يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها) فهى عبارة عن الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد الإلتفات كاستعداد القادر على الكتابة حين لايكتب. وله أن يكتب متى شاء.

(وهى العقل بالفعل) وإن كان يجوز أن يسمّى «عقلًا بالقوة» بالنسبة إلى ما بعده.

(والمرتبة الرابعة: أن تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق ويسمّى عقلًا مستفادًا) أى: من العقل الفعّال.

قال الشيخ إن نظرتَ إلى هذه القوى وجدتَ العقل المستفاد رئيسًا يخدمه الكل ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالمكلة. ثم ان العقل المستفاد قد يعتبر بالقياس إلى كل معقول ولا ريب فى حصوله وقد يعتبر بالقياس إلى جميع المعقولات بحيث لايغيب عنها

شئ منها. وهل يحصل ذالک والإنسان فی جلباب بدنه؟ قد اختلف فيه: فمنعه بعضهم لأن النفس عند التصرف فی البدن قد يذهل عن جميع المطالب النظرية. وقال بعضهم: يمكن وجود نفس قوية لايشغلها شأن عن شأن. وكانها وهي فی جلباب بدنها قد تجردت عنها إلى عالم القدس.

واعلم: أن المصنف جعل العقل المستفاد مرتبةً رابعةً والعقل بالفعل مرتبةً ثالثةً. وبعضهم جعل العقل المستفاد مرتبةً ثالثةً والعقل بالفعل مرتبةً رابعةً. ولعل الوجه فی ذالک على ما قيل ان العقل بالفعل متأخر عن العقل المستفاد فی الحدوث لأن المدرک ما لم يشاهد مرات كثيرة لايصير ملكة. ومقدم عليه فی البقاء لأن المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرةً. فيتوصل بها إلى مشاهدته. فمن نظر إلى التأخر فی الحدوث جعل العقل المستفاد مرتبةً ثالثةً. ومن نظر إلى التقدم فی البقاء جعله مرتبةً رابعةً. فتأمّل!.

(ثم العقل بالملكة إن كان فی الغاية يسمّى قوةً قدسيةً) قال الشيخ فی «الشفاء» محصله: أن الاكتساب أنما يكون بحصول الحد الأوسط. وهو قد يحصل بالتعليم وقد يحصل بالحدس. والتعليم أيضًا ينتهي إلى الحدس فإن مبادى التعليم أنما هی حدود إستنبطها ارباب تلک الحدوس. ثم أوردها إلى المتعلمين فجائز إذن أن يقع الإنسان بنفسه الحدس وينعقد فی ذهنه القياس بلامعلمٍ. وهذا مما يتفاوت فيه الناس كمًّا وكيفًا. فبعض الناس اكثرُ عدد حدسًا. وبعضهم اسرع زمان حدس وينتهي فی طرف النقصان إلى من لا حدس لها البتة. فيجب أيضًا أن ينتهي ايضًا فی طرف الزيادة إلى من له حدس فی كل المطلوبات أو اكثرها. وإلى من له حدس فی اسرع وقت واقصره. فيمكن إذن أن يكون شخص بسبب قوة الحدس فی الكمّ والكيف اعلى قبولًا للمبادى العقلية من العقل الفعّال.

إما دفعةً أو قريبًا من دفعةٍ إرتسامًا لا تقليديًا بل بترتّب مشتمل على الحدود الوسطى. وهذا ضرب من النبوة. والأولى أن يسمّى هذه القوة «قوةً قدسيةً». وهي اعلى مراتب القوى الإنسانية.

وليعلم: أن مراتب القوة العملية ايضًا اربع: فأولها: تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبويّة والنواميس الالٰهية. وثانيها: تزكية الباطن من الملكات الرؤية والأخلاق الذميمة.

وثالثها: ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلّى النفس بالصور القدسية.

ورابعها: ما ينجلى عقيب اكتساب ملكة الاتصال والأنفصال عن نفسه الكلية. وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرته مضمحلّة فى جنب قدرته الكاملة. وكل علم مستغرقًا فى بحر علمه الشامل بل كل وجود وكمال أنما هو فائض من جنابه الاعلى تقدس وتعالى كذا قالوا إذا عرفتَ هذا **(فاعلم أن القوة العاقلة)** أى: النفس الناطقة **(مجردة عن المادة)** وغواشيها. واستدلّوا على تجردها عن المادة بوجوهٍ: منها: ما بينه المصنف بقوله **(لأنها لو كانت مادية)** اى جسمًا أو جسمانيًا **(لكانت ذات وضعٍ)** فإن كانت متحيّزةً بالذات كانت جسمًا وان كانت حالةً فيه كانت جسمانيةً **(فإما أن لاينقسم)** إلى الاجزاء المقدارية **(أو ينقسم، لا سبيل إلى الأول لأن كلّ ما له وضع فهو منقسم)** إلى الاجزاء المقدارية **(على ما مرّ. ولا سبيل إلى الثانى لأن معقولاتها ان كانت بسيطةً يلزم انقسامُها لأن الحال فى احد جزئيها غير الحال فى الجزء الآخر)**.

فينقسـم العلـم بالبسـيط القائـم بالنفـس. لأنـه عبـارة عـن صـورة الحاصلـة فيهـا وانـه ينافـى بسـاطته لأن كل واحـد مـن اجـزاء العلـم بـه إمـا أن يكـون علـمًا بتـمام البسـيط فيلـزم أن يكـون العلـم بالبسـيط علومًـا متعـددةً. وإمـا أن لايكـون كذالـك بل العلـم بالبسـيط يحصـل مـن الجـزاء للعلـم القائـم بالنفـس. فيلـزم انقسـام البسـيط لأن العلـم يجـب أن يكـون مطابقًـا للمعلـوم ويسـتحيل أن يطابـق المنقسـم لغـير المنقسـم. ولـو انقسـم البسـيط لم يبـق بسـيطًا.

(وان كانـت مركبـةً وكل مركـب أنـما يتركـب مـن البسـائط)؛ إذ الكثـرة وان كانـت غـير متناهيـة يجـب فيهـا الواحـد لأنـه مبدؤهـا وتعقـل الـكل بعـد تعقـل اجزائـه.

(فيلـزم انقسـام تلـك البسـائط) بانقسـام محلهـا **(هـذا خلـف)** أورد عليـه أوّلا: بأنـه إن أريـد بالبسـيط مـا لا جـزء لـه بالفعـل فالـلازم مـن حلولـه فـى ذى وضـع القسـمة الوهميـة وهـو غـير منـاف للبسـاطة. وإن أريـد مـا لا جـزء لـه أصـلًا لم يصـح قولـه «وكل مركـب أنـما يتركـب مـن البسـائط» لجـواز تركبـه مـن البسـائط التـى تقبـل القسـمة الوهميـة.

والحـق ان حاصـل الاسـتدلال ان النفـس تعقـل البسـيط بمعنـى مـا لايكـون لـه جـزء مقـدارى فيكـون ذالـك البسـيط حـالا فيهـا فتكـون النفـس التـى هـي محلهـا ايضًـا غـير منقسـمة إلى اجـزاء مقداريـة إذ علـى تقديـر انقسـامها إلى تلـك الاجـزاء ويلـزم انقسـام مـا حـلّ فيهـا إلى تلـك الاجـزاء وقـد فـرض انـه بسـيط غـير منقسـم إلى اجـزاء مقـدارى وتجويـز أن يكـون كل مـا يفعلـه النفـس قابـلا للقسـمة المقداريـة فـى حيّـز البطـلأن فـلا مجـال للقـول بأنـه يجـوز أن يكـون البسـيط الـذى تعلقـه النفـس بسـيطا بالفعـل قابـلا للقسـمة بالقـوة إذ المـراد بالبسـيط مـا لا يقبـل القسـمة والمقداريـة

فـلا يمكـن أن يكـون منقسـما بالقـوة إلى الاجـزاء المقدارية وثانيا بـأن النقطـة عـرض غـير قابـل للقسـمة وكـذا الاضافـة مـع انهـما حـالأن فـى المنقسـم فـإن النقطـة حالـة فـى الخـط والابـوة قائمـة بالجسـم وكذالـک الوجـود والواحـدة حالـة فـى الجسـم مـع انهـا لا ينقسـم بأنقسـامه واجـب بالفـرق بـين حلـول الشـئ فـى المحـل المنقسـم مـن حيـث ذاتـه مـن حيـث هـي هـي التـى يلزمهـا الأنقسـام مـن تلـک الحيثيـة وبـين حلوله فـى المحـل المنقسـم لا مـن حيـث الـذات بـل مـن جهـة لحـوق حيثيـة أخـرى لهـا فـإن المنقسـم سـواء كان بالـذات أو باعـرض لا يلـزم ان ينقسـم بحسـب جميـع الاعتبـارات فـإذا حـلّ شـئ فـى شـئ لا مـن حيـث ذاتـه أو كونـه منقسـما فلـم يلـزم مـن انقسـامه انقسـام الحـال كالخـط فـإن النقطـة لا تنقسـم بأنقسـامه لأنهـا لا تحـل فيـه مـن حيـث انه خـط بـل مـن حيـث انـه متنـاه والاضافـات انـما تحـلّ فـى محالهـا بالقيـاس إلى مضايفاتها لا فـى ذاتهـا مـن حيـث هـي هـي بخـلاف معقـولات النفـس فإنهـا حاصلـة فـى ذات النفـس مـن حيـث هـي هـي وامـا الوجـود والواحـدة فهـي مجـردة فـى المجـردات والمادية فـى الماديـات ومنهـا مـا ذكـره بقولـه **(ونقـول ايضًـاان التعقـل ليـس بآلـة جسـدانية والّا)** لـو كانـت بآلـة جسـدانية **(لعـرض الـكلال)** والضعـف للقـوة العاقلـة فـى زمـان الشـيخوخة **(لضعـف البـدن وليـس كذالـک)** لأنهـا لا تضعـف فـى ذالـک الزمـان دائـما فهـي غـير جسـمانية **(لأن البـدن بعـد الاربعـين)** فـى سـن الانحطـاط **(تاخـذ فـى النقصـان مـع ان القـوة العاقلـة هنـاک تـشرع فـى الكـمال)** فازديـاد التعقل عنـد انتقـاص القـوى البدنيـة يـدل علـى ان التعقـل ليـس بآلـة جسـدانية بـل بقـوة مجـردة لا يقـال الإنسـان فـى آخـر سـن الشـيخوخة قـد يكـون خرفـا فيبطـل تعقلـه فعلـم ان القـوة العاقلـة جسـمانية لأن مـا يعـرض للشـيخ الهـرم مـن الخرافـة ليـس لضعـف قوتـه العاقلـة لضعـف البـدن بـل لاسـتغراق القـوة العاقلـة فـى تدبـير البـدن

المشرف تركيبه على الأنحلال وهذا الاستغراق مانع عن التوجه على المعقولات بقى هاهنا كلام من وجهين الأول انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده أو بسبب التمرن والاعتياد فإن جودة القوة العاقلة كما تكون بحسب القوة تكون بحسب التمرن أيضًا فإن المدمنين على فعل من المشائخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبأن الاقويّاء وفى آخر سن الشيخوخة يستولى الضعف على البدن وكذالک على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة والثانى انه يجوز أن يكون المزاج الحاصل فى سن الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة ولذالک يقوى القوة العاقلة قال الاستإذ العلامة ابى قدس سره لعل الوجه فى ذالک ان فى الصبا ضعفا يشغل النفس باهتمام تربية البدن عن التوجه إلى المعقولات وفى الشباب نوازع الشهوانية تغوقها عن التعقل وفى الهرم ضعفا لا يتلافى وسقما لايعافى فسن الكهوفة هو المتعين للترقى والازدياد فى التعقل ومنها انها تعقل الكلى المجرد عن المادة وعوارضها فيجب أن يكون مجردا عنها والّا لكانت الصورة الكلية الحالة فيها ايضًا مقرونة بالعوارض المادية كالمقدار والشكل والوضع المعين مع ان الصورة الكلية يجب ان تطابق اشخاصا كثيرة ذات مقادير واشكال وأوضاع مختلفة ولو كانت معروضة لمقدار وشكل ووضع خاص لم تطابق الاشخاص الكثيرة المختلفة العوارض بل انما تطابق شخصا معنيا له ذالک العارض الشخصى من المقدار والشكل والوضع فإن قيل لا نسلم ان ما له وضع ومقدار وشكل معين لا يطابق الّا ما له ذالک الوضع والمقدار والشكل لجواز ان يطابق الصورة لما له الصورة مع تخالفها فى الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوشة على الجدّار والفصّ وصورة السماء فى الحس

المشترک يقال لو كانت الصورة الكلية الحاصلة فى النفس مقترنة بالعوارض المادية فلايكون الكلى مدركا على ان من الكليات ما هي فرضية فكيف يكون صورها مقرونة بعوارض مادية وصورة الفرس المنقوشة على الجدّار والفصّ ليست مطابقة لكل فرد من افراد الفرس والكلى يجب أن يكون مطابقا لكل فرد من افراده وكذا صورة السماء المنطبعة فى الحس المشترک لا يمكن ان تكون مطابقة لكثيرين **(ونقول ايضًا ان النفوس الناطقة حادثة)** اعلم ان الحكماء قد اختلفوا فى حدوث النفس وقدمهافذهب الفلاطن الآلهى ومن شايعه إلى انها قديمة واستدلّوا عليه تارة بأنها لو كانت حادثة لكانت مادية لأن كل حادث مسبوق بمادة ومدة على ما تقرر فى العلم الاعلى واللازم باطل لأنها مجردة واجيب بعد تسليم الملازمة بمنع بطلان اللازم إذ المادة التى يجب ان تكون الحادث مسبوقا بها لا يجب أن يكون محلا له بل اعم من مادة يحصل منها الحادث أو يتعلق به وهذا لا ينافى التجرد وتارة بأنها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انها لو كانت حادثةكانت ماهيتها قابلة للعدم وتلک القابلية من لوازم الذات فيلزم ان تكون قابلة للعدم ابدا واجيب بمنزلة الملازمة لجواز ان تكون قابلة للعدم فتصير واجبة بالغير فيجوز أن يكون فيضان وجودها عن علتها الفاعلية مشروطا بحدوث البدن المستعد لقبول تصرفها فعند حدوث البدن يحدث النفس وهي فى نفسها غنية عن البدن فلايلزم من موت البدن عدمها فيبقى لبقاء علتها وبالجملة كونها قابلة لمطلق العدم مسلم وكونها قابلة للعدم الطارى مسلم واختار ارسطو واتباعه انها حادثة بحدوث البدن لأنها لو كانت موجودة قبل البدن لكانت متمايزة أو غير متمايزة واللازمان باطلأن اما الملازمة فلأنها لا تخلو عن الوحدة والتعدد فإن

كانت متعددة كانت متمايزة إذ التعدد لا يحصل الّا إذا امتاز كل واحد منها من غيرها فى امر من الامور وان كانت واحدة لا يكون فيها تميز فرد عن آخر لأنه من خواص التعدد اما بطلأن اللازم الأول فلأنها لو كانت متعددة **(فاختلاف بينها)** اى امتياز كل منها عن الباقى **(اما أن يكون بالماهية ولوازمها أو عوارضها المفارقة لا جائز ين يكون بالماهية ولوازمها لأنها)** اى النفوس الناطقة **(مشتركة)** فى الحقيقة متحدة بالنوع فيتسأوى جميع افرادها فى جميع الذاتيات ولوازمها والمشهور فى الاستدلال على اتحادها بالماهية ان ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها معنى واحد كالجوهر المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وفيه ان التحديد بحد واحد لا يوجب وحدة النوعية إذ المعّانى الجنسية قد تحدّ بحدّ واحد فتأمل ولما كانت النفوس الناطقة متسأوية متشاركة فى الماهية متحدة فى الحقيقة فلا بدّ من مميّز يميز كل واحد منها عن الآخر **(وما به الشتراك)** وهي النفس **(غير ما به الامتياز)** فيلزم كونها مركبة وايضًا الماهية ولوازمها لو كانت مقتضية بالتشخص يلزم انحصار نوعها فى شخصها فيلزم أن يكون نفس كل شخص مخالفة بالحقيقة لباقى النفوس الإنسانية وهو باطل إذ النفوس الناطقة متسأوية فى الماهية ولا اقل من ان يوجد نفسان متسأويان فى الماهية وبهذا القدر يثبت المطلوب ولقائل ان يقول يجوز ان تكون النفوس حقائق متخالفة ويكون النفس عرضا عامّا لها والاشتراك فى عارض لايوجب التركيب وعلى هذا لا نسلم وجود نفسين متسأويين فى الماهية غاية الامران يوجب نفسان متشابهتان فى الصفات والاخلاق وتركيبها من الجنس والفصل غير ممتنع انما الممتنع كونها مركبة من الاجزاء الخارجية المتغايرة جعلا وتقررا **(ولا جائز أن يكون بالعوارض المفارقة لأن العوارض المفارقة انما تلحق الشئ بسبب القوابل لأن الماهية لا تستحق**

العوارض لذاتها والّا لكان العارض لازما) فيلزم انحصار النوع فى الشخص وعلى تقدير أن يكون العارض غير لازم لا يخلو اما ين يكون حالّا أو محلا لها على الأول يلزم الدور لأن حلول شئ فى شئ فرع تعين محله فلو كان تعين المحل حاصلا به يلزم الدور وعلى الثانى يلزم كونها مادية مع انه قد ثبت انها مجردة ليست حالة فى **شئ (والقابل للنفس وعوارضها انما هو البدن)** الذى هي متعلقة به فلو جعل بمنزلة المادة لها وهو حادث **(فمتى لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة على التعدد فتكون حادثة مع الابدان ضرورة)** والّا يلزم أن يكون قبل التعلق ببدن متعلقة ببدن آخر وهكذا إلى غير النهاية فيلزم التناسخ وسيجئ ابطاله انشاء الله تعإلى واما أن يكون حالا فيها ولا محلا لها بل يكون مباينا عنها فيكون نسبة إلى الكل على السواء فلا يكون سببا لامتياز معين واما بطلأن اللازم الثانى فلأنها ان كانت واحدة فى - فبعد التعلق بالبدن ان بقيت على صفة واحدةولم تتكثر بالابدان لكانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن فيلزم اشتراك جميع الاشخاص الإنسانية فى صفات النفس مع انه باطل بالضرورة وان لم تبق واحدة بل تكثرت عند التعلق بالابدان فيلزم انقسامها إلى الجزاء والابعاض وهو محال ومع هذا يلزم كونها حادثة كما لايخفى.

❊ ❊ ❊

القسم الثّالث فی الإلٰهیات

﴿القسم الثّالث فى الإلٰهيات﴾

(وهو مرتَّب على ثلاثة فنون) قد عرفتَ فى مفتح الكتاب أن الحكمة النظريّة على ثلٰثة أقسام: «الطبعية والرياضية والإلٰهية».

وإن العلم الطبعيَّ موضوعه «الجسمُ» من حيث إنه متحرّك أو ساكن وبحثها عن العوارض التى تعرض له من هذه الحيثية. والرياضيّ موضوعه «الكَمّ» والمبحوث عنه فيه احوالٌ تعرض الكمّ بما هو كمّ. ولايبحث فى شئ من تلك العلوم عن الأشياء من حيث إنها موجودة ولا عن العوارض اللاحقة لها من هذه الحيثية. ولِلموجود من حيث هو موجود احوالٌ يجب أن يبحث عنها فى علم. فيبحث عنها فى العلم الإلٰهي الذى موضوعُه «الموجود المطلق».

ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لِكلّ موجود معلول وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود وإما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية لأنها كالعوارض الذاتية لموضوع هذا العلم. فهذا العلم باحثٌ عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسام الأوّلية.

فيجب كون الموجود بيّنًا بنفسه مستغنيًا عن التعريف وإلّا لم يكن موضوعًا لهذا العلم. وهذا العلم يسمّى بالفلسفة الأولى. لأنه العلم بأوّل الأمور فى الوجود أوّلها فى العموم. وبالعلم الإلهي تسمية للشئ باشرف ما فيه وهو العلم بالله سبحانه وصفاته الذى هو غايته. وبعلم ما بعد الطبعية بالقياس إلينا. فان أوّل ما نشاهد هو الموجود الطبعيّ. ثمّ نتدرج إلى ما ليس بطبيعي. وبما قبل الطبيعة لأن الإمور المبحوثة عنها فى هذا العلم قبل الطبيعة بالذات

أو بالعمـوم. وبالعلـم الكلّـى إذ يبحـث فيـه عـن المعانـى الكليـة العارضـة للموجـود. وبـما هـو موجـود ومنفعـة تكميـل النفـس بمعرفـة المبـدأ إلّأوّل وصفاتـه وافـادة اليقـين بـمادئ العلـوم الجزئيـة.

والتحقيـق لماهيـة الأمـور المشـتركة. وان لم تكـن مبـادئ فهـو نافـع فـى سـائر العلـوم منفعـة الرئيـس للمـروس والمخـدوم للخـادم. ومرتبتـه أن يتعلـم بعـد العلـوم الطبعيـة والرياضيـة كـما فصلـه الشـيخ فـى أوائـل الإلٰهيـات «**الشـفاء**».

ووجـه ترتيـب هـذا القسـم علـى ثلاثـة فنـون: أن العلـم الإلهـي باحـثٌ عـن احـوال الموجـود بـما هـو موجـود وتلـك الأحـوال بهـذه الحيثيـة غـيرُ مفتقـرة إلى المـادّة. فإمّـا أن تكـون مقترنـةً بهـا لا علـى وجـه الإفتقـار أو لا تكـون مقترنـةً بهـا أصـلًا. والثانـى: إمّـا أن يكـون واجبًـا بالـذات أو لا. ووجـه تقديـم فـن الأمـور العامـة علـى الفنَّـين الباقيـين يعـرف مما سـبق فـى الطبعـى فتذكّـرْ!.

﴿الفن إلّأوّل فى تقاسيم الوجود﴾

قيل: المراد بها الأمورُ العامّةُ لكونها امورًا ينقسم الماهية إليها بحسب الوجود التى هى الواجب والجواهر والعرض.

وأورد عليه: بأنه يدخل فيها الكمُّ المتصلُ العارضُ للجوهر والعرض والكيف لعروضه للجواهر والأعراض. وأجيب عنه تارةً: بأن الأمور العامّة هى المشتقات وما فى حكمها. وفيه أن للمبادى أيضًا أحوالًا نظريةً كالمشتقات فلا بدّ من علم يبحث عنها فيه. ولا يصلح لذالک إلّا فنُّ الأمور العامة. وإرادة المشتق من المبادى لايصلح فى البعض المسائل إلّا بتكلف مستغنى عنه. وتارةً بأن المتبادر من هذا التعريف أن الأمور العامّة أحوالُ الواجب والجواهر والعرض ومحمولات عليها لا أنها موضوعات لها. والوجود والإمكان وغيرهما مما يبحث عنه هاهنا كذالک. والكمّ والكيف وغيرهما موضوعات للعرض مندرجةٌ تحته. وهذا أيضًا سخيفٌ لأن الأمور العامة وإن لم تكن مندرجةً تحت مقولة لكونها بسائطَ عقليةً إلّا أنها مندرجةٌ تحت العرض. إذ العرض غير منحصر فى المقولات التسع كما سيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالٰى. فهى أعراض انتزاعية لكونها قائمةً بالموضوعات قيامًا إنتزاعيًا. والحق أن كونها من الأمور العامة لايوجب أن يبحث عنها فى فنّ الأمور العامة. إذ لايجب أن يورد كل مسئلة فن فى ذالک الفن. غايةُ الأمر صحة إيرادها فيه.

وهاهنا كلام طويل قد استوفيناه فى شرحنا للحواشى الزائدة المعلقة على شرح المواقف **(وهو مرتب على سبعة)** بل على تسعة **(فصولٍ: فصلٌ فى الوجود)** وفيه أبحاث: **البحث الأوّل:**

إعلم: انهم إختلفوا فى أن الوجود بديهيّ أو نظرىّ أو مايوسٌ عنه. فذهب الأكثرون إلى أنه بديهيّ.

واستدلّوا عليه أوّلًا: بأن تصور وجودى بديهيٌّ. والوجود جزء منه فهو أَوْلى بالبداهة. وثانياً: بأن التصديق بأن الشئ إما موجود أو معدوم بديهيٌّ مسبوقٌ بتصور الوجود. فهو بديهي بطريق الأَوْلى.

وثالثاً: بأنه بسيط ذهناً وخارجاً. أما ذهناً: لأنّ المركب الذهنى لا بدّ وان يصدق على أجزائه الذهنية. وإن صدق عليها كانت حصصًا له؛ لأنه لا يصدق مواطاة إلّا على حصصه. فيكون الوجود ذاتيًّا لها. فلا يكون الوجود مركبًا عنها تركيبًا ذهنيًّا.

وأمّا بساطته خارجًا: فلأن أجزائه إمّا موجودات فيكون الوجود عارضًا لها. فإمّا أن يكون كلّ جزء منه عارضًا لكلّ جزء فيلزم عروض الشئ لنفسه أو لا. فلا يكون العارض بتمامه عارضًا. ولايمكن أن يقال: الوجود عارض بجزئه وجزئُه لجزئه وهكذا إلى غير النهاية فلا يلزم عروض الشئ لنفسه ولا عدم كون ما فرض عارضاً عارضاً؛ لأن عدم تناهي الأجزاء الخارجية محالٌ. أو معدومات فكيف يتحصل منها الوجود؟ إذ لا معنى لتحصل الشئ من اللاشئ المحض. وإذا ثبت بساطته فلا يحده. ولايمكن أيضًا أن يرسم؛ لأن الوجود أعرفُ من جميع المفهومات واعمُّها. فلا شئ أعرف منه حتى يرسم. وذهب البعض إلى انه نظرىٌّ.

واستدلّوا عليه: بأنه لو كان بديهيًّا لَما إختلفوا فيه وما اشتغلوا بتعريفه وما استدلوا على بداهته. وفيه أن التعريفات التى إشتغلوا بها لفظيةٌ. والإستدلال على البداهة لا ينافى بداهته؛ إذ لا يلزم من بداهة الشئ بداهة بداهته؛ إذ يجوز أن لا يلتفت فى بدؤ الأمر إلى كيفية حصوله. ثم إذا تطاولت المدّة وتكثرت الصور نسيت كيفية حصوله فيشبهة الأمر فلا يدرى أنه حصل بالبداهة أو بالنظر.

وقال البعض: إنه مايوسٌ عن إدراكه.

واستدلّوا عليه أوّلًا: بأنه لو تصور الوجود لَتصور الحقيقة الواجبة لكونها عينَها.

وثانياً: بأنه لو تصور، لإرتسم فى النفس. وللنفس وجود. فيجتمع المثلان فى محلّ واحدّ.

وثالثاً: بأنه لو تصور، لإمتاز عما عداه بمعنى أنه ليس غيره. وهذا سلب خاصّ يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق المتوقف على تعقل الوجود. فيلزم الدور.

والتحقيق: أن الوجود يطلق على معنيين: الأوّل: المعنى المصدرى الذى هو من المعقولات الثانية بالمعنى الأعم. وهو مفهوم بديهيّ التصور. لاينبغى أن يقع النزاع فى بداهته ونظريته؛ إذ حقيقته ليست إلّا ما يحصل فى الذهن حين الإنتزاع. وهو بسيطٌ أيضًا ضرورةَ أنه لا حقيقة له إلّا مفهومُه المرتسم فى الذهن.

والثانى: ما هو مصداق هذا المعنى المصدريّ ومنشأ انتزاعه. وهو الذى يعبر عنه بالوجود الحقيقىّ ومبدء الآثار. وهذا المعنى غريق فى النظرية ولذا قد أختلف فيه اختلافًا كثيرًا. فدلائل من ذهب إلى بداهته تامة فى الوجود المصدرى الانتزاعى؛ إذ هو الذى تصوره بديهي سابق على التصديق بأن الشئ إما موجود أو معدوم. وهو البسيط الذهنى الذى لايصدق مواطاةً إلّا على حِصَصه. وليس له أجزاء معروضته للوجود. والاعراف الذى لا اعرف منه. ودلائل الفريق الثانى والثالث غيرُ جارية فيه. أمّا دلائل فريق الثانى فلما عرفتَ آنفًا. وأمّا دلائل الفريق الثالث: فلأن الوجود المصدرى ليس عين الواجب سبحانه وليس

منضمًّا إلى النفس حتى يلزم من إنضمامه إليها اجتماعُ المثلين. ولا يتوقف عليه تصورُ السلب المطلق ولا السلب المخصوص. وإنما يتوقف عليه السلبُ المضاف اليه. وتصور الوجود لا يتوقف على تصور سلبه حتى يلزم الدور!

البحث الثانی: فی أن الوجود مشترک.

واستدلّوا عليه بوجوهٍ: منها: أنا نقسم الوجود إلى وجود الواجب ووجود الممكن. ووجودُ الممكن إلى وجود العرض وجود الجواهر. ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركًا بين الأقسام.

ومنها: أنا نجزم بوجود أمر مع التردد فی كل من الخصوصيات. فإنا إذا نظرنا إلى وجود الممكن، جزمنا بوجود سببه مع التردد فی كونه واجباً أو ممكناً، جوهراً أو عرضاً. فيكون الأمر المقطوع الباقی مع التردد فی الخصوصيات مشتركاً بينها.

ومنها: أن مفهوم نقيضه أی: العدم، واحدٌ. فيكون مفهومه أيضًا واحداً؛ إذ التناقض لايتحقق إلّا بين مفهومين. ومنها: أنه لو كان متعدداً لَبطل الحصر العقلی بين الموجود والمعدوم. وأنت تعلم أن هذه الدلائل لا تدلّ إلّا على إشتراک الوجود المصدریّ؛ لأنه المنقسم والمجزوم به والمناقض للعدم.

فتامّلْ! **البحث الثالث:**

إعلم: أن الوجود زائد على الماهية الممكنة، وعينٌ للواجب سبحانه.

أمّا الثانی: فسيجئ بيانه انشاء الله تعالٰی.

وأمّا الأوّل: فاستدلّوا عليه بوجوهٍ: منها: أنه يصح سلبه عن الماهية ولا يصح سلبها عن نفسها. فهو غيرها. ومنها: أنه يتساوى نسبتها إلى الوجود والعدم ولا يتساوى نسبتها إلى نفسها وسلبها. ومنها: أنها قد تعقل مع الغفلة عنه. ومنها: قد يصدق ثبوت الماهية نفسها ويشك فى وجودها. ومنها: أن الوجود لو كان عينها، كانت واجبةً ولم يفد حمله عليها. ولم يحتج إلى الإكتساب. ومنها: أن الوجود مشترك بخلاف الحقائق. وهذه الدلائلُ كلّها مقدوحةٌ مجروحةٌ كما حقَّقْناه فى شرحنا للحواشى الزاهدية المعلقة على شرح المواقف. وفى رسالتنا المسماة بالجواهر الغالية فى الحكمة المتعالية.

البحث الرابع: فى أن الوجود ينقسم إلى الخارجى والذهنى.

إعلم: أن النار مثلًا لها وجودٌ به يظهر أحكامه ويصدر عنها آثارها. وهذا الوجود يسمّى وجودًا خارجيّاً أصلياً. ولها وجود آخرُ سوى هذا الوجود لا يترتب عليها تلك الآثارُ والحكامُ. وهذا الوجود يسمّى وجودًا ظلّياً وذهنياً. واستدلوا عليه بأنا نتصور أموراً لا وجود لها فى الأعيان. ونحكم عليها بأحكام ثبوتية واقعية. والحكم على الشئ لايمكن إلّا بعد وجوده. وليس لها وجود فى الخارج فهو فى الذهن. فإن قلتَ: لو حصل الشئ فى الذهن لحصلت الحرارة والبرودة فيه فيلزم كونه حارًّا وباردًا. يقال: الوجود الذهنى وجود ظلّى غير متاصل. فهو لايقتضى إتّصاف الذهن بما حصل فيه. وكون محل الحرارة والبرودة موصوفًا بهما من أحكامه المتعلّقة بوجودهما العينى. وهاهنا كلام طويل مذكور فى موضعه.

❊ ❊ ❊

فصل فی العدم

وفیه بحثان.

البحث الأوّل:

قال المحققون: العدم فی نفسه أمرٌ بسیطٌ ساذجٌ لیس فیه إمتیاز وتحصّل إلّا من جهة ما یضاف إلیه. ولیس فی نفس الأمر أعدامٌ متمایزةٌ فی ذواتها المعدومات متغایرة ولا حصص من اسلوب متکثرة لمسلوبات متعددة. وکما أن المعدوم فی ظرف ما لیس بشیٔ فیه، کذالک العدم. وإنما التمایز فی الأعدام باعتبار الملکات. فالعقل یتصور أشیاء متمایزة فی ذواتها أو عوارضها، ویضیف إلیها مفهوم العدم، فیحصل عدم العلة متمیزًا عن عدم المعلول، ومختصًّا من جملة إلّاعدام بالعلیة له. وأمّا مع قطع النظر عن ذالک فلا یتمیز عدم عن عدم. ولو کانت الأعدام متمایزةً لکان فی کل شیٔ أعدام غیر متناهیة. فالعدم لیس إلّا عدم واحد لا تحصل له أصلًا. ولیس فی نفس الأمر شیٔ هو عدم. ولذالک لا یجاب عنه بشیٔ إذا سئل عنه. ولا یجاب به إذا سئل عن شیٔ بما هو. وبهذا أظهر أن مرجع علیّة العدم إلی عدم علیة الوجود. ومرجع عروض العدم لشیٔ إلی عدم عروض الوجود له.

البحث الثانی:

إعلم: أن إعادة المعدوم محالٌ. واستدلوا علیه لوجوهٍ: منها: أنه لو أعید، تخلل العدم بین الشیٔ ونفسه؛ إذ المقروض أن المعاد هو المبتدأ بعینه. وتخلل العدم

بـين الشـئ ونفسـه محـالٌ. ومنهـا: أنـه لـو جـاز إعـادة المعـدوم بعينـه لَجَـاز إعـادة وقتـه الأوّل؛ لأنـه مـن المشـخّصات. وهـو مُفـضٍ إلى كـون الشـئ مبتـدأً مـن حيـث إنـه معاد؛ إذ لا معنـى للمبتـدأ إلّا الموجـود فـى وقتـه الأوّل. وهـذا رافـع للإمتيـاز بـين المبتـدأ والمعـاد؛ إذ يلـزم أن يكـون شـئ واحـد مـن حيثيـة واحـدة مبتـدأً ومعـادًا والإمتيـاز بينهـما ضروريٌّ فـى نفـس الأمـر. فافهـم.

فصل فى الكلى والجزئى

إعلم: أن المفهوم إن منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئى كزيد وهذا الفرس. وإن لم يمنع فهو الكلى كالإنسان مثلًا. فأنّ له مفهوماً مشتركاً بين أفراده **(أمّا الكلّى: فليس واحداً بالعدد)** فلا يكون الكلّى بمعنى ما لا يمنع الشركة موجودًا فى الخارج **(وإلّا لكان الشئ الواحد بالعدد)** فى زمان واحد **(موصوفاً بالأعراض المتضادة فى حالةٍ واحدةٍ مثل كونه أسودَ وأبيضَ. هذا خلف)** وقال بعضهم: يجوز كون الكلية عارضةً فى الخارج للموجود والخارجى. وإجتماع المتقابلات إنما يمتنع فى الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة بالنوع أو بالجنس؛ فان الطبيعة الإنسانية مثلًا موجودةٌ فى الخارج ومشتركة بين افرادها. وهي فى كل فرد منها معروضةٌ لتشخص خاصّ. وليس المشترك بين تلك الأفراد مجموع المعروض والعارض. ليلزم إشتراك شخص واحد بعينه بين أمور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحدَه ولا استحالة فيه. وأورد عليه: بأنّ كلّ موجود فى الخارج فهو بحيث إذا نظر اليه فى نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعيناً فى ذاته غير قابل للإشتراك فيه بدٰهةً. ولو كانت الطبيعة الإنسانية موجودةً فى الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها متعينةً فى ذاتها غيرَ قابلة للإشتراك فيها. فلا يتصور كونها موجودةً فى الخارج مشتركةً بين أفرادها. ويمتنع عروض الكلية بهذا المعنى للصُوَر العقلية أيضًا؛ فان كل واحد منها صورة جزئية فى نفس جزئية فامتنع إشتراكها.

(بل هو) أى: الكلى **(معنى معقول فى النفس مطابق لكل واحد من جزئياته فى الخارج على معنى أن ما فى النفس لو وجد فى أىّ شخص من الأشخاص**

الخارجيـة، لـكان) مـا فـى النفـس **(ذالـک الشـخص بعينـه)** يعنـى: أن الكلية بمعنـى المطابقـة تعـرض للصُـوَر العقليـة. ومعنـى المطابقـة علـى مـا أفـاده بعـض المحققـين: مناسـبةٌ مخصوصـةٌ لا يكـون لسـائر الصُـوَر العقليـة؛ فإنّـا إذا تعقّلنـا زيـدًا مثـلًا، حصـل فـى أذهاننـا اثـرٌ ليـس ذالـک الأثـر هـو بعينـه الاثـر الـذى يحصـل فيـه، إذا تعقّلنـا فرسًـا معيّنًـا. ومعنـى المطابقـة لكثيريـن أنّـه لايحصـل مـن تعقّـل كل واحـد منهـا أثـرٌ متجـددٌ؛ فإنّـا إذا رأينـا زيـداً، وجرّدنـاه عـن مشـخصاته، حصـل فـى أذهاننـا الصـورةُ الإنسـانية المعـرّاة عـن اللواحـق. وإذا رأينـا بعـد ذالـک عمـروًا، وجرّدنـاه أيضًـا، لم يحصـل منـه صـورةٌ أخـرى فـى العقـل. ولـو إنعكـس الأمـر فـى الرؤيـة، كان حصـول تلـک الصـورة عـن عمـرو دون زيـد.

وإسـتوضح ذالـک مـن خواتيـم متنقشـةً بنقـش واحـد؛ فانـه إذا ضرب واحـد منهـا علـى شـمعة إرتسـم فيهـا ذالـک النقـش. فـان ضرب عليهـا خاتَـم آخـر، لم يتاثـر الشـمعة بنقـش آخـر. ولـو سـبق إلى الشـمعة غـير الـذى ضرب عليهـا أوّلًا، كان الأثـر الحاصـل فـى الشـمعة هـو ذالـک النقـش. فـإن قيـل: كـما أن الصـورة العقليـة مطابقـة لـكل واحـد مـن الكثيريـن، كذالـک كل واحـد منهـا مطابقـةٌ لتلـک الصـورة. ولـما يطابقهـا تلـک الصـورة ضرورةَ أن المطابقـة إنـما تكـون بـين بـين. فـكل واحـد منهـا يجـب أن يكـون كليًّـا. يقـال: الكليـة هـى مطابقـة الصـورة العقليـة لأمـور كثـيرة لا المطابقـة مطلقـاً؛ وذالـک لأن الأمـور الخارجيـة ذوات متاصلـة بخـلاف الصـور العقليـة؛ فانهـا كالإظـلال المقتضيـة للإرتبـاط بغيرهـا. وكان هـذا المعنـى معتـبر فـى مفهـوم الكليـة فهـى مطابقـة الصـورة العقليـة للأمـور المتكثـرة، سـواء كانـت خارجيـةً أو ذهنيـةً دون مطابقـة الأمـور الخارجيـة لهـا **(وأمّـا الجزئـى: فإنـما يتعـين مشـخصاته الزائـدة علـى الطبيعـة الكليـة)** كالأيـن والوضـع وأمثالهـا مـن المشـخصات. والحـق

أن التشخص لو كان أمرًا زائدًا على الماهية عارضاً لها، يلزم تقدم الماهية المتعينة على نفسها؛ ضرورةَ وجوب تقدم تشخص المحل على تشخص الحال. فهو ليس أمرًا موجودًا بل هو أمر إنتزاعى منتزع عن نفس الماهية. وتمايز الأشخاص فيما بينهما بإختلاف الجعول. فيتعلق نحو من الجعل ينتزع عنها عوارض ليس فى غيره فيصير هذا الشخص دون غيره. وما وقع فى كلام المحققين من كون الأين والوضع وغيرهما من الأعراض مشخصاتٍ، فلعلّ المراد منه أنّها من لوازم التشخص وأماراته؛ ضرورةَ أن التشخص الإعتبارىّ إنما ينتزع عن الشئ بعد صيرورته معروضًا لها.

وأمّا مع قطع النظر عنها، فماهية كلية غير مانعة عن الشركة. ولا معنى لكونها من المشخصات حقيقةً؛ إذ إنضمام الكلّى إلى الكلّى لا يفيد الهٰذية. وان كانت أشخاصا، فينجر الكلام إلى شخصيتها على أنها قد تزول مع عدم زوال التشخص. فلا تكون مشخصةً حقيقةً. فالمشخص هو الجاعل حقيقةً؛ لأنه عبارة عن مفيد التشخص، والمفيد هو الجاعل.

وبهذا أظهر أن قوله: **(لأن كلّ كلّى فإنّ نفس تصوره غير مانع عن الشركة بين كثيرين بأن يقال لكل واحد منها أنه هو. والتشخص من حيث «هو هو» مانعٌ من الشركة، فالتشخص زائد على الطبيعة)** ليس بشئ؛ لأن التشخّص الحقيقى أعنى: ما هو مصداق التشخص الاعتبارى ومنشأ انتزاعه، لا يمكن أن يكون أمرًا زائدًا على الطبيعة، عارضًا لها فى نفس الأمر. فتأمّلْ! وتحقيق الكلام فى هذا المقام بما لا مزيد عليه مذكور فى الجواهر الغالية.

فصل فی الواحد والکثیر

إعلم: أن الواحد وکذا الکثیر من الأمور البدیهیة التصور، فتصورهما أوّلیّ مستغنٍ عن التعریف.

وقوله: **(أمّا الواحد فیقال علی ما لاینقسم من الجهة التی یقال أنه واحد)** یشتمل علی تعریف الشئ بنفسه.

وما قیل: إنه لاینقسم من حیث انه لاینقسم، فهو أیضًا مشتمل علی الدور؛ لأن الإنقسام المأخوذ فیه معناه معنی الکثرة والتقیید بالحیثیة لیندرج فیه الواحد الغیر الحقیقی؛ إذ الواحد الغیر الحقیقی لأنقسامه من بعض الوجوه لا یصدق علیه أنه غیر منقسم، فلا یدخل فی التعریف بدون التقیید، ویندرج عند التقیید.

وإعلم: أن الواحد قد یکون حقیقیًّا وقد یکون غیر حقیقی.

أمّا الثانی: فهو ما یکون اشیاء متعددة مشترکة فی أمر واحد، هو جهة وحدتها. وهی إمّا مقومة لتلک الاشیاء أو عارضة لها أو لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فیها، مثل أن یقال إنّ حال النفس عند البدن کحال الملک عند المدینة.

وأمّا ما یکون مقومًا **(فهو قد یکون)** واحدًا **(بالجنس)** علی إختلاف درجاته **(کالإنسان والفرس)** المتّحدین فی الحیوان **(و)** قد یکون واحدًا **(بالنوع کزید وعمرو)** المتّحدین فی الإنسان ویساوقه الإتّحاد فی الفصل أیضًا، فهو مع الواحد بالنوع متّحدان بالذات مختلفان بالإعتبار.

وأمّا ما يكون بحسب عوارضها فهو **(قد يكون)** محمولًا لها، وهو الواحد **(بالمحمول كالقطن والثلج)** المتّحدين فی الأبيض المحمول عليهما.

(وقد يكون) موضوعًا لها، وهو الوحد **(بالموضوع كالكاتب والضاحک)** المتّحدين فی الإنسان.

(و) أمّا الأوّل أعنی: الواحد الحقيقی، وهو ما يكون جهة الوحدة فيه نفس ذاته.

والمصنف قد إصطلح علی كون الواحد الحقيقی أخصَّ منه كما سيظهر، فهو **(قد يكون واحدًا بالعدد)** أی: واحدًا شخصيًّا.

وهو علی قسمين: الأوّل: ما لاينقسم بحسب الخارج أصلًا. والثانی: ما ينقسم **(وهو قد يكون)** واحدا **(بالاتّصال، وهو الذی ينقسم بالقوة إلی أجزاء متشابهة)** فی تمام الحقيقة إنقساما لذاته كالمقدار أو لغيره **(كالماء)** مثلًا فان الجسم البسيط الواحد إنما يقبل الإنقسام بواسطة المقدار القائم به.

وإعلم: أن الواحد بالاتّصال قد يقال علی معينين آخرين، وهما كل مقدارين متلاقيين عند حدّ مشترک كالخطّين المحيطين بالزواية. وكل مقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يوجب حركة أحدهما حركة الآخر كأجزاء السلسلة.

(وقد يكون) واحدًا **(بالتركيب، وهو الذی يكون له كثرة بالفعل)** ويسمّی واحدًا بالإجتماع.

وإعلم: أن كل واحد من القسمين أعنی: الواحد بالاتصال والإجتماع، إمّا أن يكون قد حصل له جميعُ ما يمكن، وهو الواحد بالتّمام سواء كان طبعيًّا

كالإنسان الواحد أو صناعيًّا (كالبيت) الواحد أو وضعًا كالدرهم الواحد. ولمَّا كان الخطّ المستقيم قابلًا للزيادة كان تامًّا.

والأوّل أعني: ما لاينقسم بحسب الخارج أصلًا، وهو الواحد الحقيقي على إصطلاح المصنف فهو ما بينه بقوله: (وقد يكون حقيقيًّا، وهو الذى لا ينقسم أصلًا) سواء كان ذا وضع، وهو النقطة الواحدة أو غير ذى وضع، وهو المفارق كالعقل والنفس.

وإعلم: أن الواحد مقولٌ على ما تحته بالتشكيك. فإن الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد - وهو من الواحد بالجنس. وفيه تفاوت بحسب مراتبه، وفي الواحد بالشخص ما لاينقسم أولى بالوحدة مما ينقسم، وكل ذالك أولى من الواحد بالعرض.

(وأمّا الكثير فهو يقابل الواحد) ستعلم أن أقسام التقابل أربعةٌ: التضايف والتضاد والإيجاب والسلب والعدم والملكة. والتقابل بين الواحد والكثير ليس بأحد هذه الوجوه؛ أمّا إنتفاء التضايف؛ فلأنه يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة.

وأيضًا الوحدة مقدمة على الكثرة لكونها مقومةً لها. والمتضايفإن متكافيان وجودًا وتعقلًا.

وأمّا إنتفاء التضاد؛ فلأن موضوعها ليس واحدًا، ولا بدّ فيه عن - على موضوع واحد.

وأمّا إنتفاء الايجاب والسلب، والعدم والملكة؛ فلأن الوحدة موقومة للكثرة، وواحد منها لا يكون جزءًا من الآخر. فالتقابل بينها بالعرض، وهى المكيالية

والمكيلية؛ فإنّ الواحد مكيال للعدد وعاد له. والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها. والشئ من حيث إنه مكيالٌ لايكون مكيلًا، وبالعكس. فيكون بينهما تضايف بهذه الحيثية. فالمكيالية والمكيلية متضايفان بالذات ومعروضا هما أعني: الوحدة والكثرة متضايفإن بالعرض **هداية:** لتحقيق ماهية التقابل وذكر أقسامه **(الإثنان قد يتقابلان: وهما اللذان لا يجتمعان أصلًا فى شئ)** أى: محلّ **(واحد)** وإعتبر بعضهم الموضوع بدل المحلّ ولذالك قالوا: إن لا تضاد فى الجواهر؛ إذ لا موضوع لها. ومن إعتبر المحل مطلقًا فقد أثبت التضاد بين الصُوَر النوعية للعناصر. وبهذا يظهر أن المراد بإمتناع اجتماعهما فى شئ واحد هو امتناع الإجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه.

(من جهة واحدة فى زمان واحد) فخرج بقيد عدم الإجتماع فى محلّ واحد مثلُ الحرارة والسواد مما يمكن إجتماعهما فى شئ واحد. وبقيد وحدة المحلّ المتقابلان اللّذان يمكن إجتماعهما فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى. ودخل بقيد وحدة الجهة مثلُ الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما بإعتبار جهتين.

وأمّا التقييد بوحدة الزمان، فقال **العلامة القوشجى:** إنه مستدرك لأن الإجتماع لا يكون إلّا فى زمان واحد، إلّا أنه قد يقال. ولو على سبيل المجاز إجتمع هذان الوصفإن فى ذاتٍ واحدٍ وان كان فى وقتين. فصرّح بوحدته دفعاً لتوهم التجوز فى الإجتماع. وفيه أن الإجتماع يمكن أن يكون فى الدهر والواقع. وهو لا ينافى التعاقب بحسب الزمان. فافهم!

(وأقسامه أربعة) المشهور فى وجه الحصر: أنهما إمّا وجوديان أو لا، على الأوّل: أمّا أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، فهما متضايفان. وإلّا فالمتضادان.

وعلى الثاني: يكون أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا. فإمّا أن يعتبر في العدمي محلٌّ قابلٌ للوجود، فهما العدم والملكة. وإلّا فهما الإيجاب والسلب.

وأورد عليه لوجوهٍ: منها: أنه يجوز كونهما عدميين كالعمى واللّاعمى؟ وأجيب: بأن اللّاعمى بعينه هو البصر، فالتقابل بينهما بالعدم والملكة.

وفيه أن تعقل المبصر لا يتوقف على إنتفائه، وتعقل سلب إنتفاء البصر متوقفٌ عليه، فلَيْسَا بمتّحدين مفهوماً، وان كانا متلازمين صدقًا.

ومنها: أن عدم اللّازم يقابل وجودَ الملزوم كوجود الحركة لجسم مع إنتفاء سخونة اللازمة لها عنه، وليس داخلا في العدم والملكة ولا في الايجاب والسلب؛ لأن المعتبر فيهما أن يكون العدمي عدمًا للوجوديّ.

وأجيب عنه: بأن التقابل بالذات إنما هو بين السخونة وإنتفائها لكن لَمَّا كان إنتفائها مستلزماً لإنتفاء الحركة، صار مقابلًا للحركة ثانياً وبالعرض.

والصواب أن يقال:

إن المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا، والأوّل إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف اليه العدمُ، فعدم وملكة. وان لم يعتبر فيه تلك النسبة، فيسلب وإيجاب.

والثاني: إن لم يعقل كل منهما إلّا بالقياس إلى الاخر فهما المتضايفان وإلّا فهما المتضادان.

(أحدها الضدّان، وهما الموجودان) بل الوجوديان. والوجودي عبارةٌ عما لا يكون السلب جزءًا من مفهومه سواء كان موجودًا أو لا.

(غير المتضايفين) وهما الضدان المشهوريان. وقد يشترط أن يكون بينهما غايةُ الخلاف (كالسواد والبياض) فإنهما متخالفان متباعدان في الغاية، بخلاف السواد والصفرة؛ إذ ليس بينهما ذالك الخلافُ. وبهذا المعنى يسمّيان حقيقيين.

وأورد: بأن غاية الخلاف شرطٌ في التضاد المشهوري أيضًا كما هو مصرح في كلام الشيخ وغيره من الحكماء، فيلزم خروج تقابل السواد والصفرة مثلاً من الأقسام، وقد التزمه العلامة القوشجي وسماه بالتعاند.

وقال المحقق الدواني: التقابل الأوساط تقابل حقيقي أيضًا كتقابل الأطراف؛ فإنّ كل مرتبة من السواد مثلًا تشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لايقبل الأشدَّ والأضعفَ، وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد، وهو بالنسبة إلى أخرى تحتها سواد، وبالنسبة إلى مرتبة فوقها بياض، فكل وسط من أوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف؛ إذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة، وكذالك باعتبار مقايسة إلى سواد دونه في المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض الوسط؛ إذ كونه بياضاً ضعيفاً إنما يتحصل إذا قيس إلى سواد اشدّ لكن إذا قيس اليه كان ذالك سوادًا بالنسبة إلى هذا، وهذا لا يكون سوادًا بالنسبة اليه بل بياض، لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة، وكذا حكم أوساط البياض، فتحقق أن التضاد الحقيقي كما يوجد بين الأطراف، يوجد بين الأوساط؛ فإنّ لها جهتين: الإختلاف والتوافق. والتقابل إنما هو باعتبار الأوّل، فلا يزيد في التقابل قسمٌ خامسٌ. وفيه كلام قد ذكرناه في الجواهر الغالية.

(وثانيهـا المتضايفـان، وهمـا موجـودان) بـل وجوديـان **(يعقـل كل واحـد منهـا بالنسـبة إلى الآخـر كالأبـوة والبنـوة)**

إعلـم: أن هاهنـا كلامـاً وهـو أن التضايـف جنـس للتقابـل؛ فإنّـه يصـدق عليـه وعلـى غـيره مـن المفهومـات كالتجـاور والتـماس وغيرهمـا، فكيـف يكـون قسـماً منـه مندرجـاً تحتـه؟ والجـواب: أن مفهـوم التضايـف قـد عـرض لـه مفهـوم التقابـل، فمفهـوم التضايـف مـن حيـث «هـو هـو» أعـمُّ مـن مفهـوم التقابـل، ومـن حيـث إنـه معـروض لحصـة مـن التقابـل أخـصُّ منه،كـما يقـال: مفهـوم الكلـى مـن حيـث «هـو هـو» أعـمُّ مـن مفهـوم الجنـس، ومـن حيـث إنـه معـروض لمفهـوم الجنـس أخـصُّ منه.

(وثالثهـا المتقابـلان بالعـدم والملكـة: وهمـا أمـران يكـون أحدهمـا وجوديًّـا والآخـر عدميًّـا لكـن يعتـبر فيهـما موضـوعٌ قابـلٌ لذالـک الموجـود كالبـصر والعمـى والعلـم والجهـل) **إعلـم**: أن هـذا التقابـل ينقسـم إلى حقيقـى ومشـهورى؛ لأنـه إن اعتـبر إرتفاع الأمـر الوجـودى عـن القابـل بحسـب الشـخص فـى هـذا الوقـت فهـو المشـهورى كالإلتحـاء والكوسـجية؛ فإنهـا ليسـت عـدم الإلتحـاء مطلقـاً بـل عدمـه عـما مـن شـأنه الإلتحـاء فـى ذالـک الوقـت. ولـذا يقـال للأمـر وإنـه كوسـجٌ وكالبـصر والعمـى؛ لأن العمـى ليـس عـدم البـصر مطلقـاً بـل عدمـه عـما مـن شـانه البـصر فـى ذالـک الوقـت، وإن لم يعتـبر كذالـک بـل اعتـبر قبـول المـادّة لـه، إمـا بحسـب جنسـه القريـب كالعمـى للعقـرب أو البعيـد كالسـكون أى: عـدم الحركـة للجبـل؛ فإنـه يقـال لـه: إنـه سـاكن؛ لأنـه يقبلهـا بحسـب جنسـه البعيـد، وهـو الجسـم الـذى هـو جنـس الجـماد الـذى هـو جنـس قريـب للجبـل. وأمـا بحسـب نوعـه كالعمـى للاكمـه وعـدم اللّحيـة للمـرأة الممكنـة لنـوع الإنسـان.

وأما بحسب الشخص مطلقاً فهو الحقيقى **(ورابعها المتقابلان بالإيجاب والسلب كالفرسية واللافرسية)** قال السيّد المحقق قدّس سره فى «**شرح المواقف**»: إذا اعتبر مفهوم الفرس، فإن اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبًا لذالک الصدق. وحينئذٍ إما أن يكون النسبة بالصدق خبريةً، فهما فى المعنى قضيتان بالفعل، أو تقييديةً فلا تقابل بينهما إلّا بإعتبار وقوع تلک النسبة إيجابًا أو لاوقوعها سلبًا، فيرجعان بالقوة إلى قضيتين.

وإذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة الصدق على شئ، يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيّدًا بمفهوم الفرس. ولا سلب فى الحقيقة ها هنا؛ إذ لا يتصور ورود السلب أو الإيجاب إلّا على نسبة؛ لأنک إذا اعتبرتَ مفهومًا واحدًا، ولم تعتبر معه نسبةً إلى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر إليه، لم يمكن لک إدراک وقوع أو لاوقوع متعلق بذالک المفهوم كما يشهد به البداهة. فمفهوم الفرس واللافرس المأخوذين على هذا الوجه متباعدان على نفسهما غايةَ التباعد ومتدافعان فى الصدق على ذات واحدة، فهما متقابلان بهذا الإعتبار.

فإن قلت: قد مرّ أن المعتبر فى المتقابلين هو المحل أو الموضوع، وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلولٌ فى محلّ ولا تقابل بينهما. قلت: ينقل الكلام إلى مفهومى البياض واللّابياض الموجودين على هذا الوجه الأخير، ففيهما تقابل خارج عن الأقسام الأربعة. وهذا الكلام صريح فى أن السلب والإيجاب إنما يراد بهما إدراک الوقوع واللاوقوع، فلايتصور ورودهما إلّا على النسبة. وإذا لم يعتبر معها نسبة، لايتصور فيهما إيجاب وسلب. وليس بينهما تقابل من الأقسام الباقية، فيوجد تقابل خارج عن الأقسام الأربعة. وفيه أن ما ذكره هو تفسير

السلب والإيجاب المعتبرين فى القضايا. وما هو من أقسام التقابل هو السلب والإيجاب مطلقاً سواء كان فى القضايا أو فى المفردات.

قال **الشيخ** فى «**الشفاء**»: إن المتقابلين بالإيجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية وللافرسية، وإلّا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرسٍ؛ فإن إطلاق هذين المعينين على موضوعٍ واحدٍ محالٌ. وقال أيضًا: من التقابل الإيجابُ والسلب، ومعنى الإيجاب وجود أىّ معنى كان، سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده فى غيره. ومعنى السلب لا وجود أىّ معنى كان، سواء كان لا وجوده فى نفسه أو لا وجوده لغيره. وبهذا يظهر أن هذا التقابل كما يتحقق بين القضايا ويلزمه إمتناع إجتماع المتقابلين صدقًا وكذبًا كذالك يتحقق فيما بين المفردات كالفرسية وللافرسية؛ فإنّ كل مفهوم إذا اعتبر فى نفسه وضم اليه كلمة النفى، حصل مفهوم آخرُ فى غاية البعد عنه، ولا يعتبر فى شئ منهما صدق أو لاصدق على شئ. وإذا حمل على شئ كان إثباته له تحصيلًا واثبات سلبه له إثبات سلب المحمول، وإنما يتنافيان صدقًا ولا كذبًا لجواز إرتفاعهما عند عدم الموضوع، ولا يخلو الموضوع عنهما فى الواقع لا فى كل مرتبة؛ لأن العرضيات ليست متحققةً فى مرتبة الماهيات من حيث هى، فيخلو الماهية فى تلك المرتبة عن النقيضين.

(وذالك) فى القول **(والضمير لا فى الموجود العينى)** يعنى: أن تقابل الإيجاب والسلب إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ مجازًا دون الوجود العينى؛ لأن التقابل نسبة، وهى لا يتحقق فى الخارج إلّا بتحقق طرفيها واحد طرفى هذه النسبة اعنى: السلب اعتبار عقلى، فالنسبة بينهما موجودة ذهنية. وهذا بخلاف العدم والملكة فإن له حظًّا من التحقق باعتبار انه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم.

وإعلم: أن التقابل مقول على أقسامه بالتشكيک، وتقابل الإيجاب والسلب أشدّ فی مفهوم التقابل مما سواه من أقسامه. واستدل عليه بأن منافی الشئ إمّا رفعه أو ما يستلزم رفعه؛ لأن ما عداهما يجوز أن يجتمع مع ذالک الشئ، ولا ريب أن منافاة رفع الشئ معه إنما هو لذاتهما. ولذالک يحكم العقل بالمنافاة بينهما بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عمّا عداهما إجمالًا وتفصيلًا. وأمّا منافاة مستلزم رفع الشئ له فإنما هو لإشتماله على الرفع، فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية، فالمنافاة لذاته إنما هو الإيجاب والسلب، والمنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما، فيكون التقابل بينهما اشدّ واقوى.

فصل فى المتقدم والمتأخر: المتقدم يقال على خمسة أشياء

قال بعض المحققين: وجه الحصر أن المتقدم إن إحتاج إليه المتاخرُ فإن كان كافياً فى وجوده، فالمتقدم بالعلية. وإلّا فبالطبع. وان لم يكن محتاجاً اليه، فإن لم يمكن إجتماعهما فى الوجود، فالتقدم بالزمان. وأن أمكن، فإن اعتبر بينهما ترتيب، فالتقدم بالرتبة. وإلّا فبالشرف. وفيه أن المتقدم الزمانى على هذا داخلٌ فيما لايحتاج إليه المتأخرُ، والعلة المعدة يحتاج إليها المتأخرُ، فيلزم أن لاتكون متقدمةً على المعلول بالزمان مع تحققه فيها. والظاهر أن الحصر إستقرائى.

(أحدها المتقدم بالزمان). التقدم زمانىّ عبارة عن أن يكون المتقدم قبل المتأخر تقدماً لا يجامع المتقدم معه المتأخر كتقدم طوفان نوح عليه السلام على بعثة موسٰى عليه السلام. ومعروض هذا التقدم أجزاء الزمان بنفس ذواتها والزمانيات بواسطتها.

(وهو ظاهر مما سبق. والثانى المتقدم بالطبع، وهو الذى لا يمكن أن يوجد الآخرُ) أى: المتأخر (إلّا وهو موجود معه) أو قبله ليشمل المعدّات كذا قيل (وقد يمكن أن يوجد وليس الآخر) أى: المتأخر (بموجود).

والصواب أن يقال: إنه عبارة عما يكون المتأخر محتاجاً اليه، ولا يكون علةً تامةً ليشمل العلة الصورية (كتقدم الواحد على الإثنين) قال بعض الناس: ينبغى أن يزاد فى تفسيره قيد كونه غير مؤثر فى المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية. وأورد عليه: بأنه إن أراد غير المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وإرتفاع الموانع فلا حاجة اليه؛ لأن قوله «وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود» مغنٍ عنه.

وأن أراد بـه كونـه غـير موثـر فـى الجملـة فمـضرٌّ؛ لأن الفاعـل الغـير المسـتقل متقـدم علـى المعلـول بالطبـع عندهـم فـإذا زِيـدَ هـذا القيـدُ لم يكـن التعريـف جامعـاً.

(الثالـث المتقـدم بالـشرف) وهـو أن يكـون للمتقـدم زيـادة كـمال ليـس للمتأخـر (كتقـدم أبـى بكـر) رضـى الله تعالٰـى عنـه (علـى عمـر) رضـى الله تعالٰـى عنـه (الرابـع المتقـدم بالرتبـة، وهـو مـا كان أقـرب مـن مبـدء محـدود كترتيـب الصفـوف فـى المسـجد منسـوبة إلى المحـراب) إعلـم: أن التقـدم بالرتبـة ينقسـم إلى الحسّـى والعقلـى.

أمّـا الحسـى فقـد ذكـره المصنـف. وأمّـا العقلـى فكـما بـين الأجنـاس والأنـواع الإضافيـة المرتبـة علـى سـبيل التصاعـد والتنـازل، ويختلـف هـذا التقـدم بحيـث يصـير المتقـدم متأخـرًا والمتأخـر متقدمًـا.

(الخامـس المتقـدم بالعليـة كتقـدم حركـة اليـد علـى حركـة القلـم، وان كانـا معًـا فـى الزمـان) إعلـم: أن التقـدم بالعليـة عبـارةٌ عـن أن يكون المتقـدم علـةً تامـةً للمتأخـر. ولمـراد بهـا الفاعـل المسـتقل بالتأثـير، سـواء كان معـه شـئ مـن شرط أو إرتفـاع مانـع أو لم يكـن، كـما فـى البسـيط الصـادر عـن الفاعـل بـلا إشـتراط أمـر فـى تاثـيره ولا تصـور مانـع. وإن أريـد بهـا جميـع مـا يتوقـف عليـه المعلـول، فلايتصـور تقدمهـا علـى المعلول؛ لأن مجمـوع الأجـزاء المادّيـة والصوريـة نفـس الماهيـة. والشـئ لا يتقـدم علـى ذاتـه، فكيـف يتقـدم عليـه مـع إنضـمام أمريـن آخريـن اليـه. وذهـب صاحـب المحاكـمات إلى أن العلـة التامـة ليسـت معتـبرةً فـى التقـدم بالعليـة بـل المعتـبر إنـما هـي العليـة الفاعلية. فعلـى هـذا تقـدم العلّـة الفاعليـة وإن لم تكـن مسـتقلّة تقـدم بالعليـة، وتقـدم مـا سـواها مـن العِلَـل تقـدم بالطبـع .وعلـى مـا هـو المشـهور تقـدم الفاعـل إذا لم يكـن مسـتقلًّا بالتأثـير تقـدم بالطبـع.

قـال المحقـق الطوسـى فـى شرح «الاشـارات»: لا يخلـو إمـا أن يكـون المحتـاج إليـه مـع ذالـک هـو الـذى بإنفـراده يقيـد وجـود المحتـاج أو لا يكـون، فالمحتـاج بالإعتبـار الأوّل متأخـر بالمعلوليـة، وهـو كحركـة المفتـاح بالقيـاس إلى حركـة اليـد. وبالاعتبـار الثانـى متاخـر بالطبـع، وهـو كالكثـير بالقيـاس إلى الواحـد كالمـشروط بالقيـاس إلى الـشرط. والمتاخـر بالمعلوليـة لا ينفـکّ عـن المتقـدم بالعليـة فـى الزمـان، ويرتفـع كل واحـد منهـما بإرتفـاع صاحبـه إلّا أنّ إرتفـاع المعلـول يكـون تابعـاً ومعلـولًا لإرتفـاع العلـة مـن غـير عكـسٍ. والمتأخـر بالطبـع يسـتلزم المتقـدم فـى الوجـود مـن غـير إنعـكاس؛ فـإنّ المتقـدم يمكـن أن يوجـد لا مـع المتأخـر. وأمّـا المتأخـر فـلا يمكـن أن يوجـد إلّا مـع المتقـدم. ثـم إن المتقـدم بالعليـة والتقـدم بالطبـع يشـتركان فـى معنًـى واحـدٍ، وهـو التقـدم بالـذات أعنـى: تقـدم المحتـاج اليـه علـى المحتـاج. وقـد يقـال للمعنـى المشـترک تقـدم بالطبـع، ويخـص التقـدم بالعليـة باسـم التقـدم بالـذات، وقـد اسـتعملها الشـيخ فـى «قاطيغوريـاس الشـفاء».

وإعلـم: أن بعضهـم قالـوا: إن التقـدم مقـولٌ علـى أقسـامه بالإشـتراک اللفظـى، وذهـب المحققـون إلى أن قولـه علـى هـذه الأقسـام بالإشـتراک المعنـوى علـى سـبيل التشـكيک، قالـوا لأنّـا نعلـم اشـتراک هـذا الأقسـام فـى معنـى التقـدم لا علـى التسـاوى؛ فـإنّ التقـدم بالعليـة أولـى مـن التقـدم بالطبـع؛ لأن الإحتيـاج إلى العلّـة الموجبـة أقـوى واكمـل مـن الإحتيـاج إلى غيرهـا مـن العِلَـل، وهمـا أعنـى: التقـدم بالعليـة والطبـع أولـى بالتقـدم مـن غيرهـما؛ إذ يجـوز فيـما عداهمـا كـونُ المتقـدم فيـه متأخـرًا مـع بقائـه بعينـه بخلافهـما. (وأمّـا المتأخـر: فيقـال علـى مـا يقابـل المتقـدم) فـإذا علـم أقسـام التقـدم علـى اقسـام التأخـر؛ لأن التأخـر مضايـف للتقـدم، فـإذا

عـرض التقـدم بمعنًـى مـن المعانـى المذكـورة لشـئ بالقيـاس إلى آخـر، عـرض للآخـر تأخـرٌ مقابـلٌ لذالـک التقـدم.

وليعلـم: أن اقسـام المعيّـة بـإزاء أقسـام التقـدم والتأخـر، فالمعيـة الزمانيـة عبـارة عـن كـون الشـئيين موجوديـن فـى زمـان واحـد، ولا بـدّ مـن أن يكونـا زمانيـين؛ إذ الشـئ الـذى وجـوده لايتعلـق بزمـانٍ لايوصـف بالمعيـة الزمانيـة كـما لايوصـف بالتقدم والتأخـر الزمانيـين. والمعيـة بالطبـع كالمعيـة العارضـة لعلتـين ناقصتـين لمعلـولٍ واحـدٍ ناقصـةٍ؛ بـأن يكونـا جزئيـين لشـئ، فإنهـما معـان فـى العليـة أو العارضـة لمعلولـى علّـةٍ واحـدةٍ ناقصـةٍ. والمعيـة فـى العليـة كالمعيـة للعارضـة لعلتـين مسـتقلين لمعلـول واحـد نوعـى. والمعيـة بالرتبـة أن يكونـا واقعـين فـى مرتبـة. والمعيـة بالـشرف ظاهـر جـدًا.

فصل فى القديم والحادث

إعلم: أن القِدَم وكذا الحدوث قد يؤخذ حقيقيًّا وقد يؤخذ إضافيًّا، أمّا الحقيقى من القِدَم: فهو معنيان: أحدهما عدم المسبوقية بالغير مطلقًا وهو القِدَم الذاتى، وثانيهما: عدم المسبوقية بالعدم وهو القِدَم الزمانى.

وعلى هذا (القديم بالذات هو الذى لا يكون وجوده من غيره، وهو منحصر فى الحقّ سبحانه وتعالٰى). والقديم بالذات ما لايكون مسبوقًا بالعدم، فلا يخلو شئ من القدم والحدوث الزمانيين، ويكون القديم الذاتى أخصّ مطلقًا من القديم الزمانى.

وأما على ما قال المصنف: أن (القديم بالزمان هو الذى لا أوّل لزمان وجوده) فلا يكون العقول المجردة قديمةً ولا الزمان قديمًا؛ لأن الزمان ليس له زمان، والمقارقات ليست بموجودة فى الزمان، فهذه الاشياء لاتكون حادثةً ولا قديمةً. وبهذا أظهر أنّ من زعم أنّ القديم بالذات أخصّ مطلقًا من القديم بالزمان على تفسير المصنف، فقد رجع -.

وأمّا الإضافىّ منه فيراد به كون ما مضى من زمان وجود الشئ أكثر مما مضى من زمان وجود شئ آخر، فيقال للأوّل قديمٌ بالنسبة إلى الثانى، وللثانى بالنسبة إلى الأوّل حادثٌ. وأمّا الحقيقى من الحدوث فهو أيضًا معنيان: أحدهما: الحدوث الذاتى وهو أن يكون وجود الشئ فائضًا من غيره، فيكون مستندا اليه كما قال (والمحدث بالذات هو الذى يكون وجوده من غيره) فلا بدّ من إستناده اليه، سواء كان ذالک الإستناد مخصوصًا بوقت معيّن أو كان مستمرًّا فى جميع

الأزمنة أو بريًّا عن الوقوع فى افق الزمان، وهذا هو الحدوث الذاتى. وثانيهما: الحدوث الزمانى وهو عبارة عن حصول الشئ بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية.

وعلى هذا **(المحدث بالزمان هو الذى يكون لزمانه إبتداءٌ، وقد كان وقت لم يكن موجودًا فيه ثم إنقضى ذالك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودًا)** فلا يكون الزمان حادثًا؛ لأنه لو كان حادثًا لكان وقت لم يكن هو فيه موجودًا، فيكون الزمان موجودًا عند ما فرض معدومًا. ومن ثمه تراهم يقولون مَن قال بحدوث الزمان فقد قال بقِدَمه من حيث لا يشعر. وأمّا الإضافىّ منه فكما يقال ما مضى من زمان وجود شئ أقلّ مما مضى من زمان وجود آخر. ولعلّك تتفطن بما ذكرنا أن القديم الذاتى أخصّ مطلقًا من القديم الزمانى، والزمانى من الإضافى، والحدوث الإضافى أخص من الزمانى، وهو من الذاتى.

(وكل حادث زمانى فهو مسبوق بمادة) سواء كان موضوعًا إن كان الحادث عرضًا أو هيولٰى إن كان صورةً أو جسمًا يتعلق به الحادث إن كان نفسًا. وقال بعضهم: المراد بالمادة الهيولٰى وحدها؛ لأن الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها.

(ومدة) أى: زمانٍ **(لأن)** الحادث قبل وجوده ممكن و **(إمكان وجوده سابق على وجوده وإلّا لَما كان قبله ممكنًا)** بل يكون إما واجبًا فيلزم وجوده قبل وجوده **(أو ممتنعًا لذاته ثم صار ممكنًا فى وقت وجوده فيلزم إنقلاب الشئ من الإمتناع)** أو الوجود الذاتى **(إلى الإمكان الذاتى، هذا خلف. وذالك لأن الإمكان أمر وجودى)** أى: ثابت **(إذ لا فرق بين قولنا «إمكانه لا»)** أى: إمكانه عدمىّ **(وبين قولنا «لا امكان له» فلو كان الامكان عدميًّا لم يكن الممكن ممكنًا، هذا خلف)**.

أورد عليه: بأنه لو صح هذا الجرى فى العدم والإمتناع أيضًا بأن يقال: لا فرق بين قولنا «إمتناعه لا» و«لا امتناع له» وكذا «عدمه لا» و«لا عدم له» فلو لم يكن كل منهما وجوديًّا لم يكن الممتنع ممتنعًا، ولا المعدوم معدومًا. وأجيب: بأن قولنا «إمكانه لا» معناه: أنه متّصف بصفة عدمية هى الإمكان. وقولنا «لا امكان له» معناه: سلب تلك الصفة العدمية. وكما انه فرق بين إتّصاف الشئ بصفة ثبوتية وبين سلب إتّصافه بها، كذالک فرق بين إتصاف الشئ بصفة عدمية وبين سلب الإتصاف بها **(والإمكان)** على تقدير كونه وجوديًّا ليس بجوهر؛ **(لأنه لا يكون قائمًا بنفسه)** بل هو من الأمور النسبية الإضافية؛ **(لأن إمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان الوجود له، فلو يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحلّ)** وليس ذالک المحل نفس ذالک الحادث وألّا يلزم تقدم الشئ على نفسه، ولا أمرًا منفصلًا عنه؛ إذ لا معنى لقيام الشئ بالأمر المنفصل عنه. والقول بأنه معنى قائم بالفاعل؛ إذ معنى إمكان الشئ صحة إقتدار الفاعل عليه ليس بشئ؛ لأن هذه الصحة معلّلة بالإمكان، فيقال هذا مقدور؛ لأنه ممكن. وهذا غير مقدور؛ لأنه ممتنع، فتكون متاخرةً عنه فلاتكون نفس الأمكان. وأيضًا صحة الاقتدار لايكون إلّا بالقياس إلى الفاعل بخلاف الإمكان؛ فإنه صفة للشئ فى نفسه. وإذا تحقق أن الإمكان سابق على الحادث، وانه وجودىّ مغاير لصحة اقتدار الفاعل، فلا بدّ من محلّ **(و)** ذالک المحل **(هو المادة)** وهى قديمة لئلّا يلزم الدور أو التسلسل.

قال **الامام الرازى**: ذالک الحادث تارةً يوجد عن تلک المادة كالأعراض وتارةً فيها كالصورة وتارةً معها كالنفوس الناطقة. وأورد عليه بوجوهٍ: منها: أن الإمكان أمر إعتبارى لِمَا تقرّر عندهم أن كل ما يتقرر نوعه فهو إعتبارى.

وأجيب عنه: بأن الإمكان قد يطلق ويراد به الإمكان الذاتى وهو أمر أعتبارى، وقد يطلق ويراد به الإمكان الإستعدادى وهو وجودىّ.

وذالک لأن للممكن امكانًا ذاتيًّا فى حدّ نفسه، فإن كان ذالک الإمكان كافيا فيضان الوجود عن المبدء المفيض، وجب أن يكون موجودًا بوجوده دائمًا بدوامه، وان لم يكن كافيًا فلا بدّ له من شرطٍ به تستعد لقبول الوجود عن الواجب جَلَّ مجدُه.

وذالک الشرط لا يجوز أن يكون قديمًا وإلّا لزم قِدَم الحادث بل يكون حادثًا. وينقل الكلام فيه فيتوقف كل حادث على حادث آخر فهى إمّا موجودة معًا، وهو بط لجريان براهين إبطال التسلسل فيها، ولأن المجموع يحتاج إلى شرط آخر، فيكون داخلًا فيه وخارجًا عنه أيضًا، وانه محال.

وإمّا متعاقبة، ولا بد له من محل مختصّ وإلّا لكان إختصاصه بحادث دون آخر ترجيحًا بلا مرجّحٍ، فيكون له إستعداداتٌ متعاقبةٌ غيرُ متناهية، كل واحد منها مسبوق بالآخر، وكل سابق شرط للّاحق بحيث لايجتمع المتقدم والمتاخر كالقطن للغزل، والغزل للثوب، ومقرب للحادث إلى الوجود ومبعد له عن العدم.

وأيضًا مقرب للعلة الموجدة إلى الحادث بعد بُعدِها عنه، وهو المسمى بالإمكان الإستعداداىّ والمراد به إجتماع الشرائط وإرتفاع الموانع، وهو أمر وجودى لتفاوته بالقرب والبُعد؛ فإنّ إستعداد المضغة للإنسان أقرب وأقوى من إستعداد العلقة له، وإستعدادها له اقرب من استعداد النطفة له، وإستعدادها له أقرب من إستعداد العناصر له، والقرب والبعد والقوة والضعف غير متصور

فـى الأعـدام، فيثبـت أن الإمـكان الإسـتعدادى أمـر وجـودى، ولا بـدّ لـه مـن محـلّ وهـو المـادة. فتأمّـلْ فيـه حـقَّ التامّـل!

ومنهـا: مـا قـال شـارح التجريـد: إنّـا لانسـلم أن المتعلـق بالحـادث منحـصر فـى المـادّة بالمعنـى المذكـور، لِمَ لايجـوز أن يكـون محـل إمـكان الحـادث شـيئًا لـه تعلّـقٌ بالحـادث وراء تعلّـق الحلـول والتدبـير والتـصرف؟ ولـو كان تعلـق الحلـول أو التدبير أو التـصرف فلِـمَ لايجـوز أن يكـون الحـادث جوهـرًا غـيرَ جسـمانىّ حـالًّا فـى جوهـر آخـر كذالـک؟ ولم يقـم دليـل علـى إمتنـاع ذالـک، أو عرضًـا قائـمًا بجوهـر غـير جسـمانى؛ فـإنّ علـوم العقـول والنفـوس بـل كيفياتهـا القائمـة بهـا علـى الاطـلاق أعـراضٌ موضوعاتهـا ذواتُ العقـول والنفـوس وليسـت بأجسـام.

ولا يمكنهـم تعميـم الموضـوع بحيـث يتنـأوّل الجسـم وغـيره؛ إذ يبطـل حينئـذ مـا فرعـوا علـى هـذه القاعـدة مثـل أن العقـول جميـع كمالاتهـا بالفعـل؛ لأن كـون بعضهـا بالقـوة يوجـب كـون العقـول ماديـة؛ لأن كل حـادث لا بـدّ مـن مـادّة. وفيـه نظـر؛ لمـا قيـل: إن حيثيـة الإمـكان الإسـتعدادى راجعـة إلى الهيولٰـى، ولا حقيقـة لهـا إلّا القـوة الإسـتعداد علـى مـا صرح بـه الشـيخ حيـث قـال: فعليتهـا فعليـة القـوة وجوهريتهـا جوهريـة الإسـتعداد، والعقـول لكونهـا بريـةً عـن القـوّة والإسـتعداد، وكونهـا بالفعـل مـن جميـع الوجـوه لايمكـن أن تكـون مـادةً لصـورةٍ حادثـةٍ أو موضوعًـا لعـرضٍ حـادثٍ؛ لإنعـدام القـوة والإسـتعداد فيهـا.

وأمّـا النفـوس فهـى وان كانـت محلًّا للحـوادث فإسـتعداد تلـک الحـالات المتجددة فيهـا لأجـل تعلقاتهـا بالمـواد، فجهـة القـوة فيهـا أيضًـا راجعـة إلى الهيولٰـى؛ لأنهـا مـن حيـث الـذات وإن كانت مجـردةً لكنهـا ماديةٌ مـن حيث الأفاعيـل والإنفعـالات. فافهم!

فصل فى القوة والفعل

إعلـم: أن القـوة وضعـت فـى العـرف للمعنـى الموجـود فـى الحيـوان الـذى يمكنـه بـه أن يكـون مصـدرًا لأفعـال شـاقّة مـن بـاب الحـركات، ليسـت بأكثريـة الوجـود مـن نوعـه، ويسـمّى ضدّهـا الضعـف. وهـذا المعنـى كأنّـه زيـادة وشـدة فـى المعنـى الـذى هـى القـدرة. ثـم إن للقـوة بهـذا المعنـى مبـدءًا ولازمًـا، أمّـا المبـدء فهـى القـدرة، وهـى كـون الحيـوان بحيـث يصـدر عنـه الفعـل إذا شـاء، ولا يصـدر عنـه إذا لم يشـأ، وضـد ذالـک هـو العجـز. وأمّـا الـلّازم فهـو أن لاينفعـل الشـئ بسـهولة، وذالـک لأن الـذى يـزاول الحـركات الشـاقّة ربّـما ينفعـل عنهـا، وذالـک الإنفعـال ربّـما يصـدّه عـن إتمامهـا، فـلا جـرم صـار اللاإنفعـال دليـلًا علـى الشـدة. ثـم إن القـدرة لهـا وصـف كالجنـس، وهـو كونهـا صفـةً مؤثـرةً فى الغـير ولازم وهـو الامـكان أن القـادر لمـا صـحّ منـه أن يفعـل وصـحّ منـه أن لايفعـل، كان صـدور الفعـل منـه فـى محـلّ الإمـكان، فالإمـكان لازم لـه فنقلـوا اسـم القـوة إلى ذالـک الجنـس ونقلـوه أيضًـا إلى ذالـک الـلازم، وأطلقـوه علـى الإمـكان الـذى هـو مقابـل للفعـل كـما يقـال للأبيـض أنـه أسـود بالقـوة، وللنطفـة أنـه إنسـان بالقـوة، وسـموا الحصـول والوجـود فعـلًا، وان لم يكـن فـى الحقيقـة إلّا إنفعـالًا. وهـذا الإمـكان غـير الإمـكان الذاتـى؛ فإنـه قـد يقـارن الفعـل، وهـذا الإمـكان لايجتمـع مـع الفعـل، ولا يكـون طرفـا شـئ ممكنـاً بهـذا الإمـكان؛ إذ لابـدّ مـن وقـوع أحدهمـا بالفعـل. إذا عرفـتَ هـذا، **فإعلـم**: أن المـراد هاهنـا **(القـوّة)** بالمعنـى الـذى هـى كالجنـس للقـدرة **(وهـى الشـئ الـذى هـو مبـدء التغـيّر فـى آخـر)** والقـوىّ مـن لـه هـذه القـوة، وقولـه: **(مـن حيـث هـو آخـر)** ليدخـل فيـه معالجـة الإنسـان نفسـه فـى إزالـة الأمـراض النفسـانية؛ فـإنّ التغايـر هاهنـا بـين

المعالـج والمعالـج - بالـذات. وأمّـا فـى الأمـراض البدنيـة، فالمعالِـج هـى النفـس، والمعالَـج هـو البـدن، وهمـا متغايـران بالـذات، والمتبـادر مـن لفـظ الآخـر هـو المغايـر بالـذات. ولمـا قيّـد بالحيثيـة علـم أن التغايـر بالاعتبـار كافٍ.

وإعلـم: أن المصنـف لم يذكـر مـع القـوة التـى يقابـل الفعـل، فـكان لـه ان يكتفـى فـى عنـوان الفصـل بلفـظ القـوة، ثـم ان القـوة بالمعنـى الـذى ذكـره المصنـف منقسـمةٌ إلى أربعـة أقسـام؛ لأن الصـادر منهـا إمّـا فعـل أو أفعـال مختلفـة، وعلـى التقديرَيـن: إمـا أن يكـون لهـا شـعور بـما يصـدر عنهـا أو لا، فـإنْ صـدر عنهـا فعـل واحـد مـن الشـعور فهـى النفـس الفلكيـة، وإن صـدر عنهـا فعـل واحـد بلاشـعور فهـى الطبيعـة العنصرية، وإن صـدر عنهـا أفعـال مختلفـة مـع الشـعور فهـى النفـس الحيوانيـة، وإن صـدر عنهـا أفعـال مختلفـة مـع عـدم الشـعور فهـى النفـس النباتيـة.

(و) ذالـک لأن **(كلّ مـا يصـدر عـن الأجسـام فـى العـادة والمسـتمرّة المحسوسـة مـن الآثـار والأفعـال)** المختلفـة المختصـة كل منهـا بقسـم مـن أقسـام الأجسـام **(كالإختصـاص بِأَيْـنٍ)** وشـكل ووضـع **(وكيـفٍ)** لازم لـه أو مجهـول علـى حفظهـا عنـد الحصـول وطلبهـا عنـد الـزوال بقاسرٍ والرجـوع إليهـا بـزوال القـاسر علـى أسرع مـا يمكـن، **(وحركـةٍ سـكونٍ)** كـما أن العنـصر الثقيـل مثـلًا يتحـرک إلى المركـز، والخفيـف إلى المحيـط.

(فهـى صـادرة عـن قـوة موجـودة فيـه) مختصّـة بـه غـير خارجـة عـن ذاتـه؛ **(لأنّ ذالـک إمـا أن يكـون لكونـه جسـمًا أو لإمـور إتفاقيـة أو لقـوة موجـودة فيـه، والأوّل باطـل وإلّا لإشـتركت الأجسـام فيـه)** لأن الأجسـام متفقـة فـى الجسـمية، وليسـت تلك الاثـار والأفعـال للهيولـى أيضًـا لـما مضـى أنهـا قابلـة محضـة، والـكلام فـى المقتضـى.

ولأنہا واحدة فی العنصریات، فیعود المخدور المذکور فی کون الجسمیة مبدءًا أعنی: إتفاق الأجسام فی الآثار ولا للمفارق لتساوی نسبتها إلی جمیع الأجسام.

(والثانی أیضًا باطل، وإلّا لَما کان ذالک مستمرًّا؛ لأن الأمور الإتفاقیة لاتکون دائمةً ولا اکثریةً) مع أن الأمور الطبعیة دائمة أو اکثریة فکذا آثارها.

إعلم: أنہم قالوا: تأدّی السبب إلی لمسبب إمّا دائمیّ أو أکثریّ أو مساوٍ أو أقلیّ، فالسبب مع احد الوجہین الأوّلین یسمّی سببًا ذاتیًا وذالک المسبب یسمّی غایةً ذاتیةً، وعلی الأخیرین سببًا إتفاقیًّا، والمسبب غایة اتفاقیة. **(فإذنْ هو عن قوة موجودة فیه وهو المطلوب).**

فصل فی العلة والمعلول

إعلم: أن المحتاج الیه یسمّی علةً، سواء کان إحتیاج الشئ الیه فی حقیقیة أو فی وجوده، والمحتاج یسمّی معلولًا. والعلّة إمّا تامةً أو ناقصةً: أمّا العلّة التامّة فسیجئ بیانها انشاء الله تعالٰی، وأمّا الناقصة وهی ما تکون جزءًا من العلّة التامة، فهی منقسمة إلی الأقسام التی سیذکرها المصنف.

وما قال المصنف: (**العلة یقال لکل ما له وجود فی نفسه ثم یحصل من وجوده وجودٌ غیرُه**) فلایصدق بظاهره إلّا علی العلّة الفاعلیّة، إمّا وحدها أو مع غیرها. ولایصدق علی غیرها من العِلَل، فلا یصحّ تقسیم العلة بهذا المعنی إلی الأقسام الاربعة إلّا أن یقال: المراد أن یکون لوجود غیره حاجةٌ إلی وجوده فی الجملة.

(**وهی أربعة أقسام: مادیةٌ وصوریةٌ وفاعلیةٌ وغائیةٌ**) وذالک لأن العلة لا یخلو إمّا أن تکون داخلةً فی ماهیة المعلول أو لا، علی الأوّل إن حصل بها المعلولُ بالقوة فهی العلة المادّیة کالخشب للسریر، وإن یحصل بها المعلولُ بالفعل فهی العلة الصوریة کالهیأة للسریر، وان کانت خارجةً عن ماهیة فإمّا أن یکون ما به الشئ فهی العلّة الفاعلیة کالنجّار للسریر، وإمّا أن یکون ما لإجله الشئ وهی العلة الغائیة کالجلوس علیه. وأورد هاهنا لوجوهٍ: منها: أن الحصار جزء الماهیة فی المادة والصورة باطلٌ؛ لخروج الجنس والفصل مع أنهما جزءان لقوام الماهیة المرکبة.

وأجیب: بأنه لا فرق بین الجنس والفصل والمادة والصورة إلّا بحسب الإعتبار؛ إذ لو اخذ کل واحد منهما مجرّدًا عن الآخر فهما مادة وصورة، وإن

اخذتا لا بشرط شئ فهما جنس وفصل. ومنها: أن حصر العلة الناقصة فى الأربع غيرُ صحيح؛ لأن الشرط علة ناقصة لضرورة الإحتياج إليه، وليس بواحد من هذه الأربع وكذا إرتفاع المانع. وأجيب: بأنهما داخلان فى العلة الفاعلية؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية، وإنما تستقل بها عند إجتماع الشرائط وإرتفاع الموانع. وقال بعضهم: الشرائط من اجزاء العلة المادّية؛ لأن القابل إنما يكون قابلًا معها. ومنها: أن تعريف العلّة بما يحتاج اليه الشئُ، غيرُ صحيح؛ لأن إرتفاع المانع مما يحتاج اليه الشئُ، ولا يصح كونه علةً وإلّا كان جزءًا من العلة التامة، فيلزم كونها معدومة لتركيبها من الموجود والمعدوم.

واجيب: بأنا لا نسلم أن عدم المانع مما يحتاج اليه الشئ؛ فإن الأعدام ليست بمتحققة فى نفس الأمر، فكيف يحتاج إليها الشئ؟ نعم ربّما يحتاج الشئ إلى وجود شرط لا يعرف إلّا بلازم عدمى، فعبر عنه بذالک اللازم، فيظنّ أنه جزء العلة كما يقال دخول الدار يتوقف على عدم الباب المانع، والمراد أنه متوقف على وجود فضاء يمكن النفوذ فيه، فعدم الباب كاشف عن هذا الشرط كما يقال: سقوط السقف يتقوف على عدم العمود المانع، والمراد أنه يتوقف على وجود مسافة يمكن أن يتحرک السقف فيه للسقوط، فعدم العمود كاشف عن هذا الشرط الوجودى. وأورد عليه: بأن ذالک تكلّف بل هو خلاف الواقع؛ لأن مدخلية الشئ فى وجود آخر إمّا أن يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب أن يكون موجودًا، وإمّا بحسب عدمه فقط كالمانع، فيجب أن يكون معدومًا، وإمّا بحسب وجوده وعدمه معًا كالمعدّ؛ إذ لابدّ من عدمه الطارى على وجوده، فيجب أن يوجد

أوّلًا ثـمّ يعـدم. والصـواب أن يقـال: المؤثـر فـى الوجـود هـو الفاعـل فقـط وعـدم المانـع ممـا يتوقـف تأثـيره عليـه.

وليس موثـرًا فيـه ولا قباحـة فـى أن يتوقـف تاثـير المؤثـر فـى الوجـود عليـه، وإن لم يجـز أن يكـون العـدم مؤثـرًا فـى الوجـود، فيسـتند المعلـول إلى فاعـل موجـود وان كان مقرونًـا بشرائـط عدميـة.

(أمّـا المـادّة فهـى التـى تكـون جـزءًا مـن المعلـول لكـن لايجـب أن يكـون المعلـول بهـا موجـودًا بالفعـل كالطّـين للكـوز) إعلـم: أن المـادّة باعتبـار أنهـا قابلـة بالقـوة تسـمّى هيولٰـى وقابـلًا، ومـن جهـة أنهـا بالفعـل حاملـة تسـمّى موضوعًـا، ومـن حيـث – عليهـا الصُـوَر المختلفـة تسـمّى مـادّةً وطينيـةً، ومـن جهـة أنهـا آخـرُ مـا ينتهـي إليـه التحليـلُ يسـمّى إسطقسًـا؛ فإنـه أبسـط أجـزاء المركـب، ومـن حيـث أنهـا منهـا يبتـدئ التركيـب يسـمّى عنـصرًا. وقـد يطلـق الهيولٰـى علـى مـا للفلـک مـن الجـزء القابـل وان كان ذالـک القابـل قابـلًا بالفعـل أبـدًا، ويسـمّى مـادّةً أيضًـا مـع أن مـادّة كل فلـک مختـصّ بـه.

(وأمّـا العلّـة الصوريـة فهـى التـى تكـون جـزءًا مـن المعلـول ولكـن يجـب بهـا أن يكـون المعلـول بالفعـل كالصـورة للكـوز) إعلـم: أن الصـورة هـي مـا يحصـل بـه الشـئ بالفعـل فهـى هيـأة حاصلـة فى المـادّة، سـواء كانـت جوهريـةً كصُـوَر العناصر أو عرضيـةً كصـورة السريـر. وقـد يـراد بالصـورة مـا يكـون حاصـلًا للقابـل ومتعلقًا بـه، وان لم يكـن حـالًّا فيـه كالنفـس الناطقـة بالقيـاس إلى البـدن. ثـم المادّة الصـورة مما

يحتاج إليها الشئ فى قوام الماهية، ولذا يخصّان باسم علة الماهية، وان كان لهما دخل فى الوجود أيضًا، ولا يوجدان إلّا للمركب لكونهما داخلين فى الماهية.

(وأمّا العلة الفاعلية فهى التى تكون منها وجود المعلول كالفاعل للكوز، وأمّا العلة الغائية فهى التى لأجلها وجودُ المعلول كالغرض المطلوب منه)

إعلم: أن تينك العلتين إنما يحتاج إليهما الشئ فى الوجود، فهما يخصّان بعلة الوجود، والعلة الغائية يختصّ بالفاعل بالإختيار؛ إذ له ان يرجح أحد طرفى الممكن بإرادته. وأما الوجوب بالذات فليس لفعله غرض من خارج يترجح به الفعل بل ذاته يقتضى ذالک الفعل، وقد يسمّى الفائدة التى يترتب على فعله بالغاية تشبيهًا لها بالعلة الغائية، وذالک لأن كل واحد من العِلَل الأربع متقدمة على المعلول فى الذهن إلّا أن العلة الغائية كما أنهما متقدمة ذهناً متاخرةٌ خارجاً، فلها علاقة العلية والمعلوية معاً بالقياس إلى شئ واحد.

ففائدة الموجب تشابه العلة الغائية فيما يحصل من تأخرها عن المعلول وترتبها عليه فى الخارج، وذالک كما أثبتوا للأمور الطبعية غاياتٍ، وهى ما يتأدّى إليه الطبعية دائماً أو أكثريًّا؛ فإن حبّة البرّ إذا وقعت فى حرة قصادفها الماء وحر الشمس وغيرهما من الشرائط تنبت سنبلة بواسطة جذب القوة الموجودة فى الحبّة أجزاء الارض والماء عن موضعها الطبعى إليها، وكما أثبتوا للاتفاقيات غاياتٍ وهى ما يتأدّى إليه العِلَل الإتفاقية مساويًا أو أقليًا كمن حفر بيرًا فوجد كنزًا.

فإن قيل: لا معنى للعلة الإتفاقية والسبب إتفاقى ولا غاية اتفاقية، وان كان مستجمعًا للجهات المعتبرة فى التأدّى كان التأدّى دائمًا، وكان الفعل سببًا ذاتيًّا، وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية.

يقال: الأمور الإتفاقية إنما هى إتفاقية عند من يجهل أسبابها وعِلَلها، فليس شئ من الموجودات إتفاقيًّا؛ فإنّ من حفر بيرًا وعثر على كنز فهو بالقياس إلى الحفر من حيث هو حفر سبب إتفاقى لوجدانه؛ فإنّ الحفر لا يؤدّى إلى الكنز دائمًا ولا اكثريًّا، فيكون سبباً إتفاقيًّا، ووجدان الكنز غاية إتفاقية له. وإذا اعتبر معه كونه فى موضعٍ دفن فيه الكنز وكونُه منتهيًّا إلى قعر الكنز، كان الحفر مع هذا الشرط سببًا ذاتيًّا لوجدانه.

وإعلم: أن كلًّا من العِلَل الأربعة يكون بسيطاً ومركباً، وبالقوة وبالفعل، وكليًّا وجزئيًّا، وذاتيًّا وعرضيًّا، وقريبًا وبعيدًا، وعامًّا وخاصًّا، فالفاعل البسيط كطبائع البسائط العنصرية، والمركب كمجموع المفارق، والصورة بالنسبة إلى الهيولٰى.

والفاعل بالقوة كالنار بالقياس إلى ما يشتعل فيه، ويصح إشتعاله فيه، وبالفعل كالطبيعة حال كون الجسم متحركًا إلى مكانه الطبعى. والفاعل الكلّى كالبعّاء للبيت، والجزئى كهذا البنّاء له. والذاتى ما يكون لذاته مبدءًا للفعل، والعرضى ما لايكون كذالک كالسقمونيا للبرودة؛ فإن السقمونيا مُسهِل للصفراء الموجبة لسخونة البدن، وإذا زالت الصفراء حصلت البرودة، فيضاف إليه. والقريب هو الذى يباشر الفعل بلاواسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريک الأعضاء، والبعيد كالنفس له. والعامّ ما يكون جنسًا لِمَا هى العلة حقيقةً كالصانع الذى هو جنس للبناء، والخاصّ ما هى علة بالحقيقة.

والمادة البسيطة كهيولى العناصر، والمركبة كالعناصر الأربعة بالنسبة إلى صُوَر المركبات. وبالقوة كالنطفة بالنسبة إلى الإنسان، وبالفعل كالجنين بالنسبة إليه.

والكلية كالنطفة للإنسان، والجزئية كهذه النطفة له. والذاتية كالخشب للسرير، والعرضية كالخشب الأسود له. والقريبة كالخلط لصورة العضو، والبعيد كالغذاء لصورة الخلط، والنطفة لصورة الحيوان. والخاصّة كجسم الإنسان لصورته، والعامّة كالخشب لصورة السرير. والصورة البسيطة كصُوَر البسائط، والمركبة كصورة الإنسان. وبالقوة كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسةً لصورة الهواء، وبالفعل كصورة الماء حال كون الجسم ماءًا بالفعل.

والكلية كجنس الخاصة للشيء، والخاصة كفصل الشيء باعتبار أخذه بشرط لا شيء. والذاتية كالشكل للكرسى، والعرضية كالسواد والبياض له. والقريبة كالتربيع للمربّع، والبعيدة كَذِى النرادية له. ولا فرق بين العموم والخصوص والكلية والجزئية فى الصورة. والغاية البسيطة كالشبع للاكل، والمركبة كمجموع شراء المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة إلى القوة الشوقية. والغاية بالقوة كلِقَاء الحبيب ما لم يحصل، وبالفعل كلِقَائه حال حصوله. والكلية كالإنتصاف من الظالم، والجزئية كقبض زيد على فلان الغريم فى حركته المخصوصة. والذاتية كالحركة لأجل الحصول فى الخير الطبعى، والعرضية كالشجة لهبوط الحجر. والقريبة كالصحّة للدواء، والبعيدة كالسعادة له. والعامة كاسهال الصفراء لشرب السقمونيا؛ فإنه غاية له ولشرب البنفسج، والخاصة كلقاء زيد لحركة صديقه إليه.

(ثم إن الفاعلية متى كانت بسيطة) فى حدّ ذاتها، ولم يكن لها صفةٌ حقيقيةٌ ولا إعتباريةٌ، ولم يكن فعلها بآلة ولا شرط **(إستحال أن يصدر عنها أكثر عن الواحد؛ لأنّ ما يصدر عنه أثران فهو مركب)** فلو صدر عن الواحد الحقيقى أثران يلزم تركيب البسيط أو التسلسل وحصرُ ما لا يتناهي بين الحاصرين، واللازم باطلٌ، فالملزوم مثله. أمّا الملازمة فلِمَا بيّنه بقوله **(لأنّ كون الشئ بحيث لايصدر**

عنه هذا الأثر غيرُ كونه بحيث يصدر عنه ذالک الأثر) يعنی: أن مفهوم كونه مصدرًا لِأَحد الأثرين غيرُ مفهوم كونه مصدرًا للأثر الآخر؛ إذ يمكن تعقل أحد المفهومين عند الذهول عن الآخر، **(فمجموع هذَين المفهومين أو احدهما إن كانا داخلين فی ذات المصدر لزم التركيب فی ذاته، وإن كانا خارجين كان مصدرًا لهما)** أی: للمفهومين وإلّا يلزم عدم كون الذات وحدها مصدرًا لأمرين، وقد فرض خلافه.

(فكونه مصدرًا لهذا المفهوم غيرَ كونه مصدرًا لذالک المفهوم) وينقل الكلام فيها **(فينتهی لا محالة إلى ما يوجب التركيب والكثرة فی الذات)** وتفصيله: أن يقال: إنّ هذين المفهومين إمّا عينان للواحد الحقيقی أو داخلان فی ماهيته أو أحدهما داخل والآخر خارج أو كلاهما خارجان أو أحدهما داخل والآخر عين أو أحدهما خارج والآخر عين، على الأوّل يلزم أن يكون لأمر واحد بسيط ماهيتان مختلفان وعلى الثانی والثالث يلزم تركيب البسيط وعلى الرابع يلزم التسلسل وعلى الخامس يلزم التركيب وعلى السادس يلزم التسلسل.

وأورد عليه: بأنّا نختار أن المصدريتين خارجتان عن البسيط - لزوم التسلسل، وإنما يلزم التسلسل لو كانا ثبوتيين، وأمّا إذا كانا عدميين فلا حاجة لهما إلى العلة، وأيضًا يلزم أن لايكون البسيط مصدرًا لأثر واحد وإلّا يصدر عنه أثر، ومصدريته لذالک الإثر، فيجری الدليل بعينه سلّمنا لزوم التسلسل لكنا لا نسلّم إستحالته؛ لأنه تسلسل فی الأمور الإعتبارية ولا إستحالة فيه وأجيب: بأنه ليس المراد من لفظ المصدرية وأمثالها الأمرُ الإعتباریّ الإضافی الذی لايتحقق إلّا بعد تحقق شيئين؛ إذ ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول؛ فإنّه

لا بدّ أن يكون للعلة خصوصيةٌ مع المعلول بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره، وهى التى يعبر عنها تارةً بالصدور وتارةً بالمصدرية وتارةً بكون العلة بحيث يجب عنها المعلولُ، وذالک بضيق الكلام عما هو المرام حتى أن الخصوصية أيضًا لا يراد به المفهوم الإضافى بل أمر مخصوص له إرتباط وتعلق بالمعلول المخصوص، ولا شكّ فى كونه موجودًا ومتقدمًا على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لهما. والحاصل أن المقصود كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول، وتلک العلة إن كانت علةً لذاتها، فتلک الخصوصية ذات العلة. وان كانت علةً لا لذاتها بل بحسب حالة أخرى، فتلک الخصوصية حالة تعرض لذاتها، فلزوم تعدد الجهات إنما يكون عند تكثر المعلولات. وأمّا عند صدور الواحد فلا يلزم ذالک بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية.

وإعلم: أن – قد طلب البرهان على هذا المطلوب من **الشيخ**، فكتب إليه أنه لو صدر عن الواحد الحقيقى « آ » و «ب» ، لزم صدق قولنا صدر عنه « آ» ولم يصدر عنه « آ » من جهة واحدة، وهو محال؛ لإستحالة صدق المتناقضين، أمّا صدق الأوّل فظاهر، وأمّا صدق الثانى؛ فلأنه لمَّا صدر عنه «ب» الذى هو غير«آ»، صدق أنه لم يصدر عنه « آ »، فيصدق حينئذ أنه صدر عنه « آ »، ولم يصدر عنه « آ »، وأما أنهما من جهة واحدة؛ فلأن الكلام فى الواحد الحقيقى الذى لا تعدد جهةٌ فيه أصلًا.

وأجيب عنه: بأنا لانسلم أنه إذا صدر عنه «ب» الذى هو غير« آ »، صدق أنه لم يصدر عنه « آ » بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس« آ »، وهو لا يناقض قولنا صدر عنه« آ ».

قال **الامام الرازى**: والعجب ممن يفضى عمره فى تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم إذا جاء إلى هذا المطلب الاشرف، أَعْرَضَ عن إستعمالها حتى وقع فى غلطٍ يضحك منه الصبيان. والتحقيق أن المراد بالصدور الخصوصية التى هى مصداقه، ولايخفى أن العلة لها مع معلولها المعيّن خصوصيةٌ لاتكون تلك الخصوصية مع معلوله الآخر باعتبار ما يصدر عنه ذالك المعلول المعين. فلو وجب عنه «ب» لكان وجوب «ب» عنه من جهة التى وجب عنها « آ »؛ إذ لا تعدد حيثية فيه؛ لأن الكلام فى الواحد الحقيقى، فيلزم التناقض؛ لأنه من حيث أنه يجب عنه « آ »، وجب عنه «ب»، وقد ثبت أنه من حيث يجب عنه «آ» لايجب عنه «ب»، وهو تناقض.

وإعلم: أن هاهنا مباحث يجب التنبيه عليها، الأوّل: أنه لا يجوز أن يكون البسيط مصدرًا لأثر وقابلًا له من جهة واحدة، أمّا أوّلًا؛ فلأنه لو كان كذالك لكان مصدرًا للفعل والقبول، فكان مصدرًا لأثرين، وقد ثبت بطلانُه. وأمّا ثانياً؛ فلأن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب؛ لأن كون الشئ فاعلًا عبارةٌ عن كونه مقتضيًا لتحصيل أثر، فالأثر إذا كان بسيطاً، وقد فرض أن الفاعل موجب، فوجوبه إنما هو بالفاعل فقط، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان؛ لأن القبول عبارةٌ عن كون الشئ بحالةٍ لايمتنع حصول الأثر فيه، ولايكون مقتضيًا له، فلو كان الواحد فاعلًا وقابلًا لأثر واحد يلزم كون النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معاً. وأورد: بأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العامّ وهو لاينافى الوجوب.

وأجيب: بأن نسبة القابل إلى المقبول وان كانت بالإمكان العامّ لكنها لاينافى الإمكان الخاصّ ولهذا يجوز وجود القابل بدون المقبول، فيتم الدليل بأن يقال:

نسبة الفاعل إلى المفعول لا يحتمل الإمكان الخاصّ، ونسبة القابل إلى المقبول يحتمله، فيلزم أن يكون النسبة الواحدة محتملةً للإمكان الخاصّ وغيرَ محتملة له، هذا خلف. الثانى: أن المعلول الواحد لكان محتاجاً إلى كل واحدة منهما مستغنياً عن كل منهما؛ لأنه بالنظر إلى كل واحد منهما يوجد، ولو لم يوجد الآخر.

وأما ثانياً فلأنه على هذا لتقدير إمّا أن يكون لكل واحد منهما مدخلٌ فى التأثير، فيكون العلة هو المجموع، ويكون كل منهما جزءَ العلة أو لايكون الشئ منهما مدخل فى العلية، فلا شئ منهما بعلةٍ أو يكون لإحدٰهما مدخل فى العلّية دون الأخرى فلا يكون الثانية علةً. وما يظنّ فى بعض الصور تواردُ العلل المستقلة على معلول واحد شخصى كالسقف الجائز قيامه بدعائم متعاقبة، فالعلة هناك بالحقيقة القدر المشترک، وهو أمر واحد فالعلة للواحد الشخصى ليست متعددةً. والتحقيق أن تعدد العلل الفاعلية محالٌ مطلقاً؛ إذ الفاعل الحقيقى إنما هو الواجب سبحانه، ولا تعدد فيه. وأمّا تعدد الشروط والمعدات فهو إن كان جائزًا فى بادى الرأى لكن يعلم بعد التأمل أن الصور التى يتوهم فيها تعدد الشروط والمعدات ليست متعددةً أيضًا بل إنما المعد والشرط حقيقةً القدرُ المشتركُ بينهما، ولا يلزم منه إبهام العلة وتعين المعلول؛ لأن العلة بالحقيقة هو الفاعل مع هذه الشرائط، وهو واحد حقيقى لا إبهام فيه أصلًا بل تحصله أقوى من تحصل المعلول، ولا قباحة فى أن يكون تحصل المشروط أقوى من تحصل الشرط. وأما الواحد بالنوع فلا يمتنع إجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى أن يقع بعض أفراده بهذه العلة وبعضها بتلك العلة، فيكون المحتاج إلى كل منهما مغايرًا للمحتاج إلى الآخر، فلا يلزم أن يكون شئ محتاجاً إلى شئ ومستغنياً عنه بعينه.

الثالث: أنه لايجوز أن يكون معروضا العلية والمعلولية متراقيين فى سلسلة واحدة إلى غير النهاية؛ لأن كل واحد من تلك السلسلة يمتنع أن يحصل بدون الإنتهاء إلى علة واجبة، وذالك لأنه ممكن، والممكن لايجب ولايوجد بنفسه بل يحتاج إلى علة موجودة توجب وجوده، فلو إنحصرت الموجودات فى الممكنات لم يوجد شئ منها، فيثبت وجود علة واجبة لذاتها إليها ينتهي السلسلة. وقد يستدل على هذا المطلوب ببرهان التطبيق وبرهان التضايف وغيرهما من البراهين الناهضة على ابطال اللاتناهي فى الأمور الموجود المرتبة فى نفس الأمر، وقد طوينا عن ذكرها كشحاً لئلا يطول الكلام، وفيما ذكرنا كفايةٌ لأولى الأحلام.

(ونقول أيضًا إن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة، اعني: تحقق جملة الأمور المعتبرة فى تحققه) المراد بجملة الأمور المعتبرة فى تحققه جميع ما يحتاج إليه المعلول بمعنى أن لايبقى هناک أمر آخر يحتاج إليه، لا بمعنى أن تكون مركبةّ من أمور متعددة، فيشمل العلة الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن الموجب بلا إشتراط أمر فى تاثيره. وأورد بأنه لا بد من اعتبار إمكان المعلول، فهو شرط فى تاثير العلة، فكيف يتحقق علة تامة بسيطة؟ وأجيب عنه: بأن علة الإحتياج إلى الفاعل هو الإمكان، فالشئ ما لم يعتبر متّصفًا بالإمكان لم يطلب له علة، فالإمكان مأخوذ فى جانب المعلول، فإنا نأخذ شيئاً ممكناً ثم نطلب له علةً، ولا شک أنه مع ذالک لايعتبر إمكانه مع الفاعل مرةً أخرى.

وإعترض عليه العلامة القوشجى بأن كلّا من الجزء الصورى والمادى مع أنه جزء من المعلول جزء من العلة التامة أيضًا، فلو كان الإمكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفةً للمعلول أو جزءًا منه لم يلزم محذور. وأيضًا لّما كان الإمكان

مـن شرائـط التاثـير فلايوجـد مؤثـر بـلا إشـتراط أمـر فـى تاثـيره. ثـم قـال: المعلـول إذا كان مركبـاً، فجميـع أجزائـه التـى هـى عينـه يكـون جـزءًا مـن علتـه التامـة، والجـزء لا يكـون محتاجـاً إلى الـكلّ بـل الأمـر بالعكـس، فإطـلاق لفـظ العلـة عليهـا غـيرُ صحيح، اللّهـم إلّا أن يقـال: ذالـک إصطـلاح آخـرُ، وليـس مبنيًّـا علـى كونهـا علـةً بالمعنـى المذكـور، أعنـى: المحتـاج إليـه. والتحقيـق مـا أفـاد بعـض المتأخريـن: أن الإمـكان مـن الأمـور الإعتباريـة العقليـة التـى لاتحصـل لهـا فـى نفـس الأمـر؛ فإنـه عبـارة عـن كـون الشـئ بحسـب ماهيتـه بحيـث لايقتضـى الوجـود ولا العـدم، فنفـس ذات الممكـن كافيـة فـى صـدق هـذا المعنـى السـلبى، ولا شـک أن الصـادر عـن الفاعـل ليـس إلّا ذات المعلـول، والإمـكان ينتـزع عنـه كالشـيئية ونظائرهـا لا الـذات وصفـة الإمـكان كـما انـه ليـس الصـادر عنـه مجمـوع الـذات والشـيئية والمفهوميـة والمباينـة للعلـة مـع انّ جميعهـا معتـبرة فى المعلـول بمعنـى أن مـا لايكـون شـيئًا ولا مفهومـاً ولا مباينـاً للعلـة لايمكـن صـدوره عنهـا لكـن هـذه الأمـور عقليـة لايتوقـف وجـود المعلـول عليهـا.

وإعلـم: أن المشـهور فيـما بـين القـوم أن العلـة يجـب تقدمهـا علـى المعلـول مطلقـاً، وقـال بعـض المحققـين: إن كل واحـدة مـن العلـل الناقصـة علـى الإنفـراد يجـب تقدمهـا علـى المعلـول، والمركـب مـن المـادة والصـورة وان كان علـةً ناقصـةً، يمتنـع تقدمـه علـى المعلـول؛ لأنـه نفـس الماهيـة، فكيـف يتقـدم عليهـا؟ والعلـة والتامـة إذا كانـت مركبـةً مـن العلـل الأربـع يمتنـع تقدمهـا عليـه أيضًـا إلّا ان يقـال: المقـدم هـو مجمـوع الاحـاد بـالاسر، والموخـر هـو المجمـوع بـشرط الإجتـماع، فافهـم!

(لأنـه لـو لم يكـن حينئـذٍ واجـب الوجـود فإمّـا أن يكـون ممتنـع الوجـود وهـو محـال وإلّا لَمـا وجـد) والمفـروض أنـه موجـود، فلـو لم يكـن العلـة التامـة علـةً تامـةً **(أو يكـون ممكـن الموجـود)** فيمكـن أن يفـرض وجـوده معهـا فـى زمـانٍ، وعدمـه معهـا فـى زمـان

آخـر. وإذا الترجيـح الحاصـل مـن الفاعـل مشـتركٌ بـين الزمانـين، فوجـوده فـی زمـان دون آخـر ترجيـحٌ لأحـد المتسـاويين علـى الآخـر بـلا مرجّـح.

(فيحتـاج) لا محالـة فـی زمـان وجـوده **(إلى مرجـح يخرجـه مـن القـوة إلى الفعـل، فـلا يكـون جملـة الأمـور المعتـبرة فـی وجـوده حاصلـةً وقـد فرضناهـا حاصلـةً، فبـان أن المعلـول يجـب وجـوده عنـد تحقـق العلـة التامـة فيكـون واجبًـا بالغـير ممكنـا بالـذات؛ لأنـا لـو اعتبرنـا ماهيـة مـن حيـث «هـی هـی» لا يجـب لهـا الوجـود ولا العـدم)** إذ لـو وجـب لـه الوجـود لـزم كونـه واجبـاً بالـذات وبالغـير، ولـو وجـب لـه العـدم تخلـف مقتضـی الـذات أو إجتـماع النقيضـين.

وإعلـم: أنـه كـما يجـب وجـود المعلـول عنـد وجـود العلـة التامـة، كذالـک يجـب وجـود العلـة التامـة عنـد وجـود المعلـول لكـون الإحتيـاج مـن لـوازم الإمـكان، والإمـكان مـن لـوازم المعلـول، فلـو لم يجـب وجـود العلـة عنـد وجـود المعلـول لـزم جـواز وجـود الملـزوم بـدون الـلازم، فبـين الفاعـل المسـتقل بالتاثـير ومعلولـه تـلازمٌ، فـإذا وجـد أحدهمـا وجـد الآخـر. وكـما أن الممكـن فـی وجـوده محتـاجٌ إلى وجـود العلـة لكـون الإمـكان ملزومـاً للإحتيـاج كذالـک فـی عدمـه محتـاج إلى عـدم العلـة لكـون الإحتيـاج مـن لـوازم الإمـكان، فعـدم المعلـول يحتـاج إلى عـدم علـة الوجـود، ولا يتصـور بقـاء المعلـول مـن إنعـدام العلـة إلّا فـی المعـدات.

(هدايـة: كـون الشـیء موجـودًا لاينافـی تاثـير العلـة الفاعليـة فيـه) كـما توهمـه قـوم، وقالـوا: **(لأن الشـیء اذا كان معدومـاً ثـم يوجـد فإمّـا أن يوصـف العلـة بكونهـا مفيـدةً لوجـوده حالـة العـدم أو حالـة الوجـود أو فـی حالتـين جميعًـا، لا جائـز أن يفيـد العلـة وجـوده حالـة العـدم أو الحالتـين معًـا وإلّا لـزم إجتـماع الوجـود والعـدم، هـذا**

خلف) أو حالة الوجود، فيلزم تحصيل الحاصل. وهذا التوهم فاسد؛ لأن إفادة العلة لوجود المعلول حين وجوده الحاصل بذالک الإفادة **(فإذن يفيد وجوده حالة الوجود المفاد)** من العلة لإحالة الوجود الحاصل له قبل الإفادة، فاللازم وهو تحصيل الحاصل بذالک التحصيل غيرُ مستحيل، والمستحيل وهو تحصيل الحاصل قبل ذالک التحصيل غيرُ لازم، **(فكون الشيء موجودًا لا ينافي كونه معلولًا)** قال بعض ناظرى كلام المصنف من أوهام العامة أن المعلول بعد ما وجد من علته لا يحتاج فى بقائه إليها حتى لايلزم من فناء العلة الموجدة له فناؤه بل يبقى موجودًا بعد فناء العلة، ولذالک تراهم لا يتحاشون عن القول بأنه لو جاز العدم على البارى تعالى لَمَا ضرّ عدمه وجود العالم. وسبب توهمهم هذا ما يشاهدونه من بقاء البناء بعد زوال وجود البنّاء.

فالمصنف أورد هذه الهداية لإزالة هذا الوهم إذ لو بقى المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة مؤثرة فيه حال وجوده، وهو خلاف ما ثبت بالحجة من أن العلة مؤثرة فى المعلول حالة وجوده هذا خلف.

وأورد عليه: بأن الثابت هاهنا بالدليل أن العلة مؤثرة فى المعلول فى آن وجوده لا أنها مؤثرة فيه حال وجوده مطلقاً، ولا منافاة بينه وبين بقاء المعلول بعد فناء العلة، ولا يزيل هذه الهداية الوهمَ المذكورَ، والذى يزيله هو ما ذكروه من أن علة إفتقار الممكن إلى المؤثر هو الإمكان، وانت تعلم أن هذا الكلام فى غاية السخافة؛ لأنه صرح فى أنه يجوز أن يحتاج المعلول إلى العلة فى آن وجوده، ويبقى بعده مؤثر بناءًا على أن المؤثر إنما يؤثر فى حال وجوده فى الجملة لا حالة الوجود مطلقاً، وهذا باطل قطعاً؛ إذ لو بقى المعلول بدون العلة لزم وجود المحتاج بدون المحتاج اليه.

والتحقيق أن المعلول الباقى بعد زوال العلة ممكنٌ قطعاً، والإحتياج من لوازم الإمكان كما عرفتَ آنفاً، فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم، فتحقق أن بين العلة ومعلولها تلازماً، فإذا وجد العلة الفاعلية وجد المعلول، وإذا وجد المعلول وجد الفاعل. وتوهّمُ بقاء البناء بعد البنّاء ناشٍ عن انعفلة بما هو علة حقيقة، وكذا ما يقال: إن الأب له مدخل فى وجود الإبن فهو علة لوجوده مع أن الإبن يبقى بعد الأب، وكذا النار علة لسخونة الماء المسخّن بها مع بقاء السخونة بعدها، وذالک لأن الأب علة لحركة المنىّ إلى الرحم ثم حصوله فى زماناً مع الأمور المتجددة هناک علة لإستعداده لقبول الصورة الإنسانية.

وأمّا تصويره إنساناً وبقاؤه زماناً، فعِلّتُه المبدءُ الفيّاض، وكذا النار بمجاورتها الماء تعدّ مادتها بقبول السخونة. وأمّا حصول السخونة فى الماء فعِلّتُه واهب الصُوَر، وبالجملة الفاعل بالحقيقة هو مُبدِء الوجود ومُفيضه.

وأمّا إطلاق الفاعل على ما لايفيد وجودًا غير التحريک كما هو شائع فى العلم الطبعى، فهو ليس على الحقيقة؛ لأنه ليس فاعلًا بل من المعدّات، ومن ثمة تسمع يقولون: إن المؤثر فى الوجود مطلقاً هو الواجب تعإلى، والفيض كلّه من عنده، وهذه الوسائط كالشروط والإعتبارات التى لا بد منها فى أن يصدر الكثرة عنه تعالى، فلا دخل لها فى الإيجاد بل فى الأعداد وسيجئ تفصيل الكلام فى هذا المرام.

* * *

فصل فی العرض والجوهر

كلّ موجـود فإمّـا أن يكـون مختصًّـا بشـئ وسـاريًا فيـه أو لا يكـون، فـإذا كان الواقـع القسـم الأوّل يسـمّى السـارى حـالًّا والمسرى فيـه محـلًّا قـد عرفـتَ معنـى الحلـول وهو الإختصـاص الناعـت أى: إختصـاص شـئ بشـئ بحيـث يكـون الأوّل ناعتـاً والثانـى منعوتـاً لِمَا سـبق فـى الفـن الأوّل، **(ولا بـدّ أن يكـون لِأحدهمـا حاجـةٌ إلى صاحبـه)** فـى الوجـود **(وإلّا لإمتنـع ذالـک الحلـول، فـلا يخلـو إمّـا أن يكـون المحـلّ محتاجًـا إلى الحـالّ فيسـمّى المحـلُّ هيولـى والحـالُّ صـورةً أو بالعكـس فيسـمّى المحـلُّ موضوعًـا والحـالُّ عرضًا)**

إعلـم: أن الموضـوع اخـصّ مطلقـاً مـن المحـلّ؛ لأن الموضـوع هـو المحـلّ المسـتغنى عـن الحـالّ، والمحـلُّ قـد يكـون محتاجـاً إلى الحـالّ كالمـادّة وكـذا العـرض والحـالّ؛ فـإن العـرض هـو الحـالّ فـى موضـوعٍ، والحـالُّ قـد لايكـون فـى موضـوع كالصـورة. والحـالُّ أعـمّ مطلقـاً مـن العـرض، وبـين العـرض والموضـوع مباينـةٌ؛ لأن الموضـوع هـو المحـلّ المتقـوم بنفسـه، والعـرض لايتقـوم بنفسـه، ويصـدق العـرض علـى المحـل والحـالّ جزئيًّـا؛ فإنـه يصـدق المحـل علـى بعـض الأعـراض كالحركـة؛ فإنهـا محـلّ السرعـة، ولايصـدق كل مـا هـو محـلّ، فهـو عـرض؛ لأن المحـل قـد يكـون جوهـرًا، وكـذا يصـدق بعـض الحـال عـرضٌ ولا يصـدق علـى كل حـالٍّ أنـه عـرض؛ لأن الصـورة حالـة وليسـت بعـرض، والجوهـر أيضًـا يصـدق علـى المحـل جزئيًّـا لا كليًّـا كـما لايخفـى.

(وإذا ثبـت هـذا، فنقـول: الجوهـر هـو الماهيـة التـى إذا وجـدت فـى الأعيـان كانـت لا فـى موضـوع) وهـذا عنـوان للجوهـر الـذى هـو جنـس للحقائـق الجوهريـة وليـس

عینه؛ إذ الجوهر لکونه جنساً عالیاً حقیقیة بسیطة مجهولة الکنه یضطر فی التعبیر عنها إلی عنوان لها خارج عنها **(وحینئذ یخرج عنه واجب الوجود؛ إذ لیس له وراء الوجود ماهیةٌ)** ویلزم دخوله فی تعریف الجوهر علی مَن فسّر الجوهر بالموجود لا فی موضوع وذالک لأن الموجود بالفعل لا فی موضوع صادقٌ علی الواجب تعالی، فلو کان حقیقة الجوهر نفسَ هذا المفهوم کان الواجب تعالی جوهرًا، فیکون له فصل، فیلزم ترکبه من الجنس والفصل، وسیجیٔ إبطاله إنشاء الله تعالی بل لو کان الجوهر عبارة عن الموجود لا فی موضوع، لإنحصر فی شخص واجب بالذات؛ إذ حینئذ یکون مصداق حمل الوجود نفسَ الحقیقة الجوهریة بنفس ذاتها، فلا تکون حقیقة نوعیة أو جنسیة وإلّا فلا یکون مصداقًا للوجود بنفسها؛ فإن الحقیقة النوعیة أو الجنسیة مبهمة، والمبهم لایصلح للموجودیة بنفسها، فلا یکون ما فرض نوعاً و جنساً، نوعاً و جنساً، فإذنْ لایکون الجوهر إلّا شخصاً واحدًا واجباً لذاته، هذا خلف.

وقد استدلّ **الشیخ** علی أن الجوهر غیر الموجود بالفعل لا فی موضوع بأنا قد نذعن بجوهریة شیٔ، ونحن شاکّون فی وجوده والمذعن غیر المشکوک. وأورد علیه **الإمام** بأن القول یکون الشیٔ جوهراً مع تجویز کونه معدوماً قولٌ بثبوت المعدوم؛ إذ ما لا ثبوت له لایثبت له شیٔ. ویمکن أن یقال: مقصوده أن من الاشیاء ما نذعن بکونه جوهراً مع الشکّ فی وجوده بالفعل لا فی موضوع کالصورة العقلیة الجوهریة الماخوذة من شیٔ لایعلم أنه باقٍ أم قد إنعدم؟ فثبت أن الموجود لا فی موضوع غیرُ معنی الجوهر؛ إذ تلک الصورة لا محالة جوهر؛ لأن الماهیات محفوظة ذهناً وخارجاً.

(وأمّا العرض فهو موجود فی الموضوع) إعلم: أنهم قالوا فی حد العرض: أنه موجود فی شئ لا كجزء منه لايتقوم بدون ما هو فيه، فاحترزوا بقولهم «موجود فی شئ» عما يوجد فی أشياء كالكلی الموجود فی جزئياته؛ فإن العرض لايوجد فی أكثر من واحد، وأرادوا بالشئ فی قولهم «موجود فی شئ» شيئاً متحصل القوام قد تمت شيئيته قبل أن يوجد فيه ذالک الموجود، فاحترزوا به عن الصورة الموجودة فی المادة؛ إذ المادة لايتحصل شيئاً بالفعل بدون الصورة. وأخرجوا بقولهم «لا كجزء منه» الجنس الموجود فی نوعه، والنوع الموجود فی شخصه؛ فإن الجنس وان لم يكن جزءاً من النوع حقيقةٌ لحمله عليه وامتناع حمل الجزء على الكل، وكذا النوع وان لم يكن جزءاً من الشخص لكن وجود الجنس فی النوع، والنوع فی الشخص على نحو وجود الجزء فی كلّه.

وأخرجوا أيضًا الجزء الموجود فی كلّه كالمادة والصورة الموجودتين فی الجسم، وميّزواه بقولهم «لا يتقوم بدون ما هو فيه» عن كون الشئ فی الزمان وكونه فی المكان؛ إذ تحصل الشئ وتقومه لايتوقف على الزمان بل يمكن مفارقته عن أیّ زمانٍ فرض فيه، وكذا لايمتنع تقوم الشئ بدون المكان، ولا يستحيل عليه من جهة نفس ذاته أن يفارقه إلى بدل بخلاف العرض؛ فإنه لايفارق موضوعاً بنفس ذات العرضية لا من جهة خصوصية.

وميّزواه عن كون الشئ فی الغاية؛ إذ الشئ يقوم دونها مفارقاً اياها، والعرض لايقوم بدون الموضوع. وعن كون المعروض فی العارض، فثبت أن العرض هو الموجود فی الموضوع. وان الموضوع هو الشئ الذی يوجد فيه ما يتقوم بذالک الشئ – معنی الموضوع، وارتفع الإشتباه الناشی من اطلاق لفظ «فی» **وإعلم:** أن الصور العقلية الماخوذة من الجواهر حالةٌ فی الذهن وهو

موضـوع لهـا، فهـي أعـراض فيـه؛ إذ يصـدق عليهـا أنهـا موجـودة فـى شـئ لا كجـزء منـه مـع أنهـا جواهـر أيضًـا لِمَـا ثبـت عندهـم مـن وجـوب حصـول الأشـياء بأنفسـها فـى الزهـن، فقـد لـزم كـون الشـئ الواحـد جوهـراً وعرضـاً.

وأجـاب عنـه الشـيخ بـما محصلـه: أن معقـول الجوهـر جوهـر بمعنـى أنـه الموجـود فـى العـين لا فـى موضـوع أى: ماهيتـه مـن حقهـا، ومـن شـأن وجودهـا فـى العـين أن تكـون غنيّـةً عـن الموضـوع، فالصـورة الجوهريـة وإن كانـت بالفعـل فـى موضـوع إلّا أن مـن حـق نفـس ذاتهـا، وجوهـر ماهيتهـا أن تكـون فـى الأعيـان لا فـى موضـوع، فالمعقـول مـن الجوهـر جوهـر وعـرض معـاً؛ فإنـه موجـود بالفعـل فـى موضـوع. وأيضًـا مـن حقـه إذا وجـد فـى الأعيـان أن يكـون لا فـى موضـوع، مثـال ذالـک أن المغناطيـس حجـر، مِـن شـأنه جـذبُ الحديـد إذا صادفـه مـع أنـه إذا كان فـى الكـفّ لا يجذبـه، وهـو فـى الكـفّ مغناطيـس، فهـو إذا لم يجذبـه وهـو فـى الكـف لم ينسـلخ عـن كونـه مغناطيـس.

وأجـاب بعضهـم بـأن الجوهـر المعقـول جوهـر لصـدق الجوهـر عليـه صدقـاً ذاتيًّا، وعـرض أيضًـا لصـدق العـرض عليـه صدقـاً عرضيًّـا لترتـب آثـاره عليـه، والممتنـع إنـما هـو أن يكـون شـئ واحـد لا فـى موضـوع فـى الأعيـان وقائـماً بـه فيهـا، وهـو غـير لازم، إنـما الـلازم صـدق الجوهـر علـى مـا يصـدق عليـه العـرض علـى نحـو صـدق العرضـى، وصـدقُ الجوهـر علـى شـئ صدقـاً وذاتيًّـا وصـدقُ العـرض عليـه صدقـاً عرضيًّـا غـيرُ ممتنـع. وهاهنـا كلام طويـل ذكـرُه لايليـق بهـذا المختـصر.

(ثـم الجوهـر ينقسـم إلى خمسـة أقسـام؛؛ لأنـه إن كان محـلًّا) لجوهـر آخـر **(فهـو هيولٰـى، وإن كان حـالًّا)** فيـه **(فهـو الصـورة، وإن لم يكـن حـالًّا ولا محـلًّا فـإن كان**

مركباً منهما فهو الجسم وإن لم يكن كذالک فإن كان متعلقًا بالأجسام تعلُّقَ التدبير والتصرف فهو النفس، وإلّا فهو العقل).

أورد عليه: أن هذا إنما يتمّ لو إنحصر جزء الجسم فی الحالّ والمحلّ، وهو ممنوع لجواز أن لايكون حالًّا ولا محلًّا ويجوز تركب غير الجسم من جزئين: أحدهما حالّ، والآخر محلّ. وقد يقال فی وجه الحصر أن الجوهر إمّا أن يكون تمام ماهية الجسم أو داخلًا فيها أو خارجاً عنها. والأوّل: الجسم، والثانی: إن كان الجسم حاصلًا معه بالقوة فهو الهيولٰی، وان كان حاصلًا معه بالفعل فهو الصورة، والثالث: إن كان متعلّقًا بالجسم تعلُّقَ التدبير والتصرف فهو النفس وإلّا فهو العقل.

وإعلم: أنهم قد إتفقوا علی أن العرض ليس جنساً بالقياس إلی أنواعه، إنما شأنه مقيساً إليها شأنُ العوارض مقيسةً إلی معروضاتها. وإختلفوا فی كون الجوهر جنساً بالقياس إلی ما تحته، وهم فرقتان: فرقة: زعموا أن الجوهر هو الموجود لا فی موضوع، وإستدلوا علی عدم جنسيته بما عرفتَ سابقاً.

وفرقة قالوا: إن الجوهر ليس هو الموجود لا فی موضوع بل هو ماهيته، من حقها إذا وجدت فی الاعيان أن تقوم لا فی موضوع، ثم توهموا أن الجوهر ليس بجنس، واستدلوا عليه بوجوهٍ: منها: ما بيّنه المصنف بقوله: (والجوهر ليس جنسًا لهذه الخمسة؛ إذ لو كان جنسًا لكان ما يدخل تحته مركباً من جنس وفصل، وليس كذالک؛ لأن النفس ليست بمركبة منها؛ لأنها تعقل الماهية البسيطة الحالّة فيها، فلاتكون مركبةً وإلّا لزم بإنقسامها إنقسامُ الماهية البسيطة الحالّة فيها، هذا خلف).

أنـت تعلـم أن هـذا الدليـل فـى غايـة السـخافة؛ إذ إنقسـام المحـل إنـما يسـتلزم إنقسـام الحـال فـى القسـمة المقداريـة دون القسـمة العقليـة، فعلـى تقديـر كـون النفـس مركبـةً مـن الجنـس والفصـل بـل مـن المـادة والصـورة أيضًـا لا يلـزم إنقسـام الصـور الحالـة فيهـا إلى الأجـزاء المقداريـة، وهـذا ظاهـر جـدًّا.

ومنهـا: أن الماهيـة التـى يقـال عليهـا الجوهـر إمّـا بسـيطة فـلا جنـس لهـا أو مؤلفـة، فإمّـا مـن بسـائط فهـى أيضًـا جواهـر لإمتنـاع تقـوم الجوهـر بالعـرض، فيصـدق الجوهـر عليهـا صـدقُ العـارض لبسـائطها، فـلا يكـون الجوهـر جنسـاً لِمَا تألـف منهـا، أو مـن مركبـات فيسـاق الـكلام فيهـا هـل هـى مركبـة مـن مركبـات أخـر؟ وهكـذا فيتسلسـل أو مـن بسـائط؟ فيعـود مـا لـزم فـى تألّـف الماهيـة مـن بسـائط، فالجوهـر ليـس بجنـس.

وفيـه أنـه لايلـزم مـن نفـى جنسـيته لفصـول الأنـواع الجوهريـة أن لايكـون جنسـاً لهـا كـما لا يلـزم مـن عـدم جنسـية الحيـوان للناطـق أن لايكـون جنسـاً للإنسـان. ومنها: مـا قـال الامـام فـى كتبـه: أن الجوهـر يـدل علـى امـور الإسـتغناء واقتضـاء ماهيتـه لذالـک الإسـتغناء والماهيـة التـى عـرض لهـا ذالـک الاقتضـاء، والأوّل عدمـى والثانـى إضافـى، فهـما لايصلحـان لأن يكـون جنسـاً للحقائـق الموجـودة. وأمّـا الثالـث فمـن الجائـز أن لايكـون مشـتركا بـين الأنـواع الجوهريـة، فـلا يكـون جنسـاً؛ إذ أقـلّ مراتـب الجنسـية الإشـتراکُ. وفيـه مـا قيـل: إنـه إسـتدلال بالإحتـمال علـى الجـزم.

(وأمّـا أقسـام العـرض فتِسـعةٌ) مسـمّاة بالمقـولات، وهـى أجنـاس عاليـة شـاملة للأعـراض المندرجـة تحتهـا، **(وهـو الكـم والكيـف والأيـن والمتـى والإضافـة والمِلـک والوضـع والفعـل والإنفعـال)** ولم يذكـروا فـى الحـصر مـا يصلـح للتعويـل.

وما قالوا: إن العرض إمّا أن يقبل القسمة لذاته أو لا، والأوّل هو الكمّ، والثانى إمّا أن يقتضى النسبة لذاته أو لا، والأوّل النسبة، والثانى هو الكيف، والنسبة إمّا للأجزاء بعضها إلى بعض وإلى خارج فهو الوضع، أو إلى خارج وهو إمّا كمّ غير قارّ فمتى، و قارّ ينتقل بإنتقاله فالملک، أو لا فالأين، أو نسبة فالمضاف، أو كيف، والنسبة اليه إما بأن يحصل منه غيرُه فإن يفعل أو يحصل من غيره فإن ينفعل. فوجه ضبط يقلّل من الإنتشار فلا تعويل إلّا على الاستقراء؛ فإنا لم نجد ماهية محصلة وحدانية مؤلفة من الجنس والفصل إلّا وهى مندرجة تحت واحد منها.

وإعلم: أنه قد زعم بعضهم أن المقولات أربعةٌ: الجوهر والكم والكيف والمضاف، والمقولات الباقية مندرجة فى المضاف لكونها نسبيةً كما ستعرف. ومنهم من توهم أنها خمسةٌ: الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للإضافة والأين والمتى والوضع والمِلک، وخامسها الحركة الشاملة؛ لأن يَفعل وان يُفعل. ومنهم مَن ظَنّ أن الإنفعال نفس الكيفية، فلم يفرق بين السخونة والتسخن والسواد والتسود، وإذا تعرف رسوم المقولات تحصل لک الفرق بينها وتعلم أن إدخال بعضها فى بعض بأىّ وجه من الوجوه كان فاسدًا.

(أمّا الكم فهو الذى يقبل المساواة واللّامساواة لذاته) إعلم: أن للكم خواص ثلاث: الأوّل: قبول القسمة، والقسمة قد يطلق ويراد بها القسمة الوهمية، وهى فرض شئ دون شئ، وهذا المعنى يلحق الكم لذاته وشامل للمتصل والمنفصل. وقد يطلق ويراد بها القسمة الفعلية، وهى الإفتراق والإنقطاع والفکّ، وهذا المعنى من خواص الكم المنفصل ولا يعرض الكم المتصل، وذالک لأنک قد عرفتَ فيما سبق أن القابل يجب وجوده مع القبول، ومقدار المتصل لايبقى مع

الإنفصال بل يبطل المقدار الواحد ويحدث مقداران آخران، نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الفصل، فيعرضه ولايلزم أن يكون ذالک المقدار باقياً عند حصول الإنقسام كما أن الحركة تهيئ الجسم للسكون الطبعی ولا تبقی معه. والثانی: وجود عادٍّ إمّا بالفعل أو بالقوة، ومعنی العدّ أن يكون فيه شئ إذا سقط منه مرارًا أفناه. والثالث: قبول المساواة واللّامساواة أی: الزيادة والنقصان؛ لأنه إذا نسب كم إلی آخر فإمّا أن يكون مساوياً له أو أزيدَ أو أنقصَ.

قال الامام الرازی فی المباحث المشرقية: بعضهم إقتصروا فی تعريف الكمية علی هذه الخاصة، وهو ضعيف لأن المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بكونها إتحادًا فی الكمية، فيكون ذالک دورًا. وأجاب عنه: بأن المساواة تدرک بالحسّ بخلاف الكمّ مفردًا بل إنما يناله الحس مع المتكمّم تناوُلًا واحدًا. ثم ان العقل يجتهد فی تميّز أحد المفهومين عن الآخر، فيعرف ذالک المعقول بهذا المحسوس. وبعضهم عرفوا بما يقبل القسمة، وإعترض عليه بأنه من خواص الكم المنفصل، فلا يصدق علی الكم المتصل، وأنت تعلم أن المراد به كون الشئ بحيث يمكن أن يفرض فيه شئ دون شئ، وهو شامل للمتصل والمنفصل لا الإفتراق والإنقطاع، وأمّا تعريفه بوجود العادّ فيه فلا يختلف بأن يكون العادّ موجودًا بالفعل أو بالقوة.

(وينقسم إلی منفصل). الكم المنفصل عبارةٌ عما لايكون بين أجزائه حدٌّ مشتركٌ. قال العلامة القوشجی: المراد بالحد المشترک ما يكون نسبة إلی الجزئيين نسبةً واحدةً كالنقطة بالقياس إلی جزئ الخط؛ فإنها إن اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها نهايةً للجزء الآخر، وإن اعتبرت بدايةً له يمكن اعتبارها بدايةً للآخر، فليس لها إختصاص باحد الجزئين ليس ذالک الإختصاص بالنسبة

إلى الجزء الآخر بل نسبتها إليهما على السوية وكالخط بالقياس إلى جزئ السطح، والسطح بالقياس إلى جزئ الجسم التعليمى، والآن بالنسبة إلى جزئ الزمان، والحدود المشتركة يجب كونها مخالفةً بالنوع لِمَا هى حدود له؛ لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا إنضمّ إلى أحد القسمين لم يزد به أصلًا، وإذا فصل عنه لم ينقص عنه شئ، ولو لا ذالک لکان الحد المشترک جزء الآخر من المقدار المقسوم، فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلثة، والتقسيم إلى ثلثة تقسيماً إلى خمسة، وهكذا فالنقطة ليست جزءًا من الخط بل هي عرض فيه، وكذا الخط بالقياس إلى السطح، وكذا السطح بالقياس إلى الجسم. ولايوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور؛ فإن العشرة إذا قسمتها إلى ستّة وأربعة، كان السادس جزءًا من الستة داخلًا فيها وخارجاً من الأربعة، فلم يكن ثمة أمر مشترک بين قِسمَى العشرة، هما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخطّ **(كالعدد)**؛ إذ ليس له حدّ مشترک بالمعنى المذكور؛ فإن العشرة مثلًا إذا نصفتها يكون منتهى النصف الخامسُ، ومبدء النصف الآخر السادسُ لا الخامس وإلّا لم يكن تنصيفاً. ولما كان الكم المنفصل منحصرًا فى العدد فالتمثيل باعتبار أنواعها.

(وإلى المتصل) وهو ما يكون بين أجزائه حد مشترک كمقطع النصف مثلًا؛ فإنه بعينه نهاية لِأحد الجزئين، وبداية للآخر أو نهاية لهما بأن يعتبر ابتداؤهما من الطرف وكذالک كل نقطة من المقدار **(قارّ الذات)** وهو ما يكون أجزاءه مجتمعةً **(كالخطّ)** وهو عبارة عما يقبل القسمة فى جهة واحدة فقط **(والسطح)** وهو ما كان قابلًا للقسمة فى الجهتين فقط **(والثخن)** وهو ما يقبل الإنقسام فى الجهات الثلث أعنى: جشور ما بين السطوح، وهو الجسم التعليمى. وقد يطلق

علـى مـا يحـصره الـسـطوح بـشرط الأخـذ مـن فـوق إلى أسـفل، ويسـمّى عمقـاً- مـن اسـفل إلى فـوق، ويسـمّى سـمكاً، وبهـذا الإعتبـار يقـال عمـق البـير وسـمک المنـارة.

(وإلى متصـل غـير قـارّ الـذات وهـو الزمـان)؛ لأنـه يمكـن أن يتوهـم فيـه شئ هـو الآن بحيـث يكـون نهايـة الماضـى، وهـو بعينـه بدايـة المسـتقبل. ومـا قيـل: إن وجـد شـئ مـن أجـزاء الزمـان لـزم اتصـال الوجـود بالمعـدوم، وان لم يوجـد لـزم إتصـال المعـدوم بالمعـدوم، وإن اعتـبر إتصـال أجزائـه بعضهـا مـع بعـض فـى الخيـال كان مقـدارًا قـارًّا لإجتـماع أجزائـه هنـاک، فـلا يخفـى عليـک سـخافته ممـا مـرّ مـرارًا. ومـا أجيـب عنـه مـن أن ذالـک الأمـر المتصـل الممتـدّ فـى الخيـال بحيـث إذا لاحـظ العقـل وجـوده فـى الخـارج جـزم بإمتنـاع إجتـماع أجزائـه هنـاک، وهـو معنـى كونـه غـير قـارّ الـذات، فبنـاؤه علـى نفـى كـون الزمـان موجـودًا فـى الخـارج، وقـد عرفـتَ مـا هـو الحـق فتذكـر!

وليعلـم: أن الكـم ينقسـم إلى الكـم بالـذات والكـم بالعـرض، أمّـا الكـم بالـذات فقـد عرفتَـه، وأمّـا الكـم بالعـرض فهـو علـى انحـاء أربعـة: الأوّل: محـل الكـم كالجسـم الـذى هـو محـل المقـدار، الثانـى: الحـالّ فـى الكـم كالضـوء القائـم بالسـطح؛ فإنـه بالـذات مـن الكيفيـات ومـن الكميـات بالعـرض، الثالـث: الحـال فـى محـل الكـم كالبيـاض؛ فانـه مـن الكيفيـات، ويقـال لـه طويـل، عريـض، عميـق بسـبب حصولـه فـى محـل الكـم أعنـى الجسـم، الرابـع: متعلـق الكـم كالعلـم المتعلـق بالمعلومـين، وكالقـوة المؤثـرة فـى أشـياء لهـا كميـة فـى نفسـها؛ فإنـه يقـال لتلـک القـوة: إنهـا متناهيـة أو غـير متناهيـة لا لأن القـوة ذات كميـة فـى نفسـها بـل لأن القـوة تختلـف فـى الزيـادة والنقصـان بالإضافـة إلى شـدة ظهـور الفعـل عنهـا أو إلى عـدة مـا يظهـر منهـا أو إلى مـدة بقـاء الفعـل. وقـد يكـون الشـئ مـع كونـه كـمًّا متصـلًا بالـذات كـمًّا منفصـلًا

بالعـرض كـما يقسـم الأزمنـة إلى السـاعات، والـذراع إلى الأشـبار. وقـد يكـون كـمًّا متصـلًا بالـذات وبالعـرض كالزمـان؛ فإنـه كـم متصـل بالـذات لكونـه مقـدارَ الحركـة، وكـم متصـل بالعـرض لتعلقـه بالمسـافة التـى يوجـد فيهـا الحركـة ولا إسـتحالة فـى كـون شـيءٍ واحـدٍ داخـلًا تحـت مقولـة واحـدة بالـذات وبالعـرض فافهـم!

(وأمّـا الكيـف فهـو هيـأة لشـئ لايقتـضى لذاتـه قسـمةً ولا نسـبةً) فقولـه «هيـأة» لشـئ يميـزه عـن الجوهـر، وقولـه «لايقتضـى إلى آخـر» يميـزه عـن الكـم والأعـراض النسبية. وبعضهـم عرّفـوا الكيـف بأنـه عـرض لايقتضـى القسـمة واللاقسـمة إقتضـاءًا أوّليًّـا، ولا يكـون معنـاه معقـولًا بالقيـاس إلى الغـير، فاحترزوا لعـدم إقتضائه اللاقسـمة عـن الوحـدة والنقطـة؛ فإنهـما يقتضيـان اللاقسـمة، وهـذا علـى مذهـب مـن يقـول إنهما مـن الأعـراض. وأمّـا علـى تقديـر كونهـما عدميـين فهـذا القيـد مسـتدرك، وقولهـم «إقتضـاءًا أوّليًّـا» ليدخـل فيـه العلـم المتعلـق بمعلـوم واحـد غـير منقسـم والعلـم المتعلـق بمعلومـين؛ فـإن الأوّل وإن اقتضـى اللاقسـمة والثانـى القسـمة لكـن ليـس ذالـک الإقتضـاء لذاتهـا بـل لمتعلقهـا، فلايخرجـان عـن تعريـف الكيـف.

(وينقسـم إلى كيفيـات محسوسـة) إعلـم: أن الكيـف جنـس لأنـواع أربعـة: الكيفيـات المحسوسـة، والكيفيـات النفسـانية، والكيفيـات المختصـة بالكميـات، والكيفيـات الإسـتعدادية. وقـد ذكـروا فـى وجـه الحـصر وجوهـاً غـير قابلـة للتعويـل علـى الإسـتقراء.

أمّـا الكيفيـات المحسوسـة **(فمنهـا راسـخة كحـلاوة العسـل وملوحـة البحـر)** وتسـمى إنفعاليـات، وإنـما سـميت إنفعإليـات؛ لأنهـا تابعـة للمـزاج، إمـا بحسـب الشـخص كحـلأوة العسـل مثـلًا؛ فإنهـا تابعـة للمـزاج الـذى لايتحقـق إلّا عنـد إنفعـال

المادة مرةً بعد أخرى وإمّا بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء؛ فإنّ حصول الحرارة والبرودة فى النار والماء وإن لم يكن لأجل المزاج لكن من شأن نوع الحرارة ونوع البرودة إن تحدثا فى بعض المركبات تابعة للمزاج. ولما كان المزاج كيفيةً إنفعاليةً نسبت اليه **(وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل)** وتسمى إنفعالات؛ لأنها لسرعة زوالها وقصر مدتها إشتبهت إنفعالات، فنقل هذا الاسم إليها بالمشابهة.

وإعلم: أن الكيفيات المحسوسة تنحصر فى خمسة أنواع: الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات، وتسمى الملموسات أوائل المحسوسات؛ لأن الأجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن الكيفيات المدركة بغيرها من الحواس. واصول الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة **(وإلى كيفيات نفسانية)** أى: مختصة بذوات الأنفس **(وهى حالّات)** إن كانت غير راسخة **(كالكتابة فى إبتداء الخلقة وملكات)** إن كانت راسخةً مستحكمة **(كالكتابة بعد الرسوخ والعلم ذالك)** والإختلاف بينهما بالعوارض لا بالفصول وإلّا لإستحال أن يكون الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص حالًّا وملكةً، والتالى باطل؛ لأن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالعلم والكتابة مثلًا يكون فى إبتدائها حالًّا، وبعد الإستحكام بالتدريج تصير ملكةً كما أن الشخص الواحد قد كان صبيًّا ثم يصير رجلًا، فكل ملكة كانت حالًّا قبل ذالك وليس يجب أن يكون كل حال ملكةً.

(وإلى كيفيات إستعدادية نحو الدفع واللّا انفعال كالصلابة أو نحو الإنفعال كاللين). المشهور أن أنواع هذا النوع من الكيف ثلاثة: الأوّل: الإستعداد الشديد على أن ينفعل كالمراضية، ويسمّى ضعفاً ولا قوةً، والثانى: الإستعداد

الشـديد علـى ان لا ينفعـل كالمصحاحيـة، والثالـث: الإسـتعداد الشـديد علـى أن يفعـل كالمصارعيـة. والقسـمان الأخـير أن يسـمّيان قـوةً ولا ضعفًـا، ولا خـلاف فـى ان القـوة علـى الإنفعـال، والقـوة علـى المقاومـة داخلتـان تحـت هـذا النـوع. وأمّـا القـوة علـى الفعـل فاختلـف فيـه، فقـال الأكثـرون إنهـا داخلـة فيـه.

وذهـب الشـيخ وأحزابـه إلى أنهـا خارجـة عنـه، واسـتدلوا عليـه بـأن القـوة المصارعـة مثـلًا متعلّـق بأمـور ثلاثـة: الأوّل: العلـم - الصناعـة، الثانـى: القـوة القويـة أى: القـدرة علـى تلـك الأفعـال، وهمـا مـن الكيفيـات النفسـانية فلايمكـن إدخالهـا تحـت هـذا النـوع، الثالـث: كـون الأعضـاء فـى خلقتهـا الطبعيـة بحيـث يعسر عطفهـا ونقلهـا أعنـى: صلابتهـا، وهـى داخلـة فـى الكيفيـات المحسوسـة فـلا يكـون شـئ مـن هـذه الثلاثـة داخلـةً تحـت هـذا النـوع.

واعلـم: أن المشـهور ان اللّـين والصلابـة مـن الكيفيـات المحسوسـة، والمصنـف قـد تتبـع الامـام فـى عدّهمـا مـن الكيفيـات الإسـتعدادية؛ فإنـه قـال فـى المباحـث المشرقيـة: اللّـين لـه صفتـان: أحدهمـا الإنغـماز الحاصـل فيـه، وهـو عبـارة عـن حركـة حاصلـة فـى سـطحه، والثانـى شـكل التقعـير المقـارن لحـدوث تلـك الحركـة. فـالأوّل مـن بـاب الحركـة والثانـى مـن الكيفيـات المختصـة بالكميـات، وليـس اللـين نفـس هذيـن الأمريـن؛ فإنهـما ممـا يحسّـان بالبـصر، واللـين غـير محسـوس بالبـصر بـل كونـه ليّنـاً عبـارةٌ عـن كونـه مسـتعدًّا لقبـول ذالـک الإنغـماز إسـتعدادًا تامًّـا، وكذالـک الصلـب فيـه أمـور عـدم الإنغـماز مـع بقـاء شـكل ذالـک السـطح كـما كان. والمقاومة المحسوسـة إمّـا عـدم الإنغـماز فهـو أمـر عدمـى، وإمّـا الشـكل الباقـى فهـو مـن الكيفيـات المختصـة بالكميـات، وإمّـا المقاومـة المحسوسـة فليسـت هـى أيضًـا نفـس الصلابـة؛ فـإن الهـواء الـذى فـى الـزق المنفـوخ فيـه مقاومـة ليسـت فيـه صلابـةٌ؛ فـإن الهـواء لم ينعقـد ولم

يصلب أصلًا، وكذالک القول فی الرياح بل الصلابة هی الإستعداد الطبعی فی ذالک الشئ نحو عدم الإنفعال. وظاهر أن الإستعداد الشديد نحو عدم الإنفعال غير محسوس، فاللّين والصلابة يجب ان لايكونا محسوسين.

(وإلى كيفيات مختصة بالكميات) مطلقاً سواء كانت متصلةً **(كالمثلّثة والمربّعية)** العارضتين للمقدار؛ فإنه قد يكون مثلّثاً وقد يكون مربّعاً أو منفصلةً **(ومثاله الزوجية والفردية)** العارضتان للعدد، وقد تكون الكيفية عارضةً للكم لا وحدها بل مع الغير كالخلقة؛ فإنها عبارة عن مجموع الشكل واللون العارضين للكم.

(وأمّا الأين فهو حالة تحصل للشئ بسبب حصوله فی المكان) وهو قد يكون حقيقيًّا ككون الشئ فی مكانه الخاص به، وقد يكون غير حقيقی ككون الشئ فی السوق.

(وأمّا «متی» فهو حالة للشئ بسبب حصوله فی الزمان أو الآن) فإن كثيرًا من الأشياء يقع فی ظرف الزمان، ويسأل عنه بمتی. وتفصيله أن وجود الأشياء الزمانية علی ثلثة أنحاء: الأوّل: ما يوجد دفعةً فی آنٍ من الآنات، فينطبق حدوثه لا محالة علی الآن كالوصول والإنطباق والمماسة وغيرها، والثانی: ما يوجد فی مجموع زمان معين علی وجه الإنطباق عليه بحيث لو فرض فيه الأجزاء يفرض بإزائه أجزاء من الزمان، فيكون كل جزء منه بإزاء جزء من الزمان كالحركة القطعية، والثالث: ما يوجد فی جميع الزمان لا علی وجه الإنطباق عليه بل بأن يوجد فی كل جزء، وفی كل حد فرض من ذالک الزمان كالحركة التوسطية. ثم المتی كالأين حقيقی وهو كون الشئ فی زمان غير فاضل عليه وغير حقيقی وهو الذی بخلافه ككون الكسوف فی يوم كذا أو أشهر كذا.

قال العلامة التفتازاني: الحقيقى من المتى يجوز فيه الإشتراك بأن تتّصف أشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الأين وهو ظاهر. ولعل وجه الظهور أن الأمور الكثيرة سواء كانت متساويةً فى المقدار أو مختلفةً متفاوتةً فيه مما يصح أن يقع فى زمان واحد وان تعددت - ولا يجوز أن تقع تلك الأشياء كذالک فى أين واحد مع إختلاف الأزمنة ضرورة أن الزمان من الظروف التى يسع الصغير والكبير بخلاف الأين؛ فإن أين الصغير لايمكن أن يكون بعينه أين الكبير، فلايرد أن كل واحد من المتى والأين الحقيقيين يجوز أن يقع فيه الإشتراک مع عدم وحدة الآخر فكما يجوز إشتراک الجسمين فى زمان واحد مع تعدد المكان، كذالک يجوز إشتراكهما فى مكان واحد مع تغاير الزمان.

(وأمّا الإضافة فهو حالة نسبية متكررة كالأبوة والبنوة) لفظ الحالة غير واقع موقعه؛ إذ ليست الإضافة حاصلةً بسبب النسبة بل الإضافة عبارة عن النسبة المتكررة أى: النسبة التى لاتعقل إلّا بالقياس إلى نسبة أخرى هى أيضًا معقولة بالقياس إلى الأولى، وهذه يسمّى مضافاً حقيقيًّا، والمركب منه ومن العروض مضافاً مشهوريًّا وقد يسمّى نفس المعروض أيضًا مضافاً مشهوريًّا كما فى شرح التجديد وغيره. وها هنا مباحث:

الأوّل: انه يجب - المضافين فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج، فكلما وجد أحدهما فى الذهن أو الخارج وجد الآخر فيه، وكلما عدم أحدهما فى الذهن أو الخارج عدم الآخر فيه. وأورد عليه بأن المتقدم والمتأخر الزمانيين كل منهما إنما يعقل بالقياس إلى الآخر، فيكونان مضافين مع أنهما لايوجدان معاً، وأجيب بأن المضاف الحقيقى منهما أعنى: التقدم والتأخر ليس فى الخارج إنما وجوده فى الذهن فهما متكافيان فى الوجود الذهنى.

وأمّا المشهورى فإن أخذ بالمعنى الأوّل فليس بموجود فى الخارج لإستلزم إنتفاء الجزء إنتفاءَ الكل، وان اخذ بالمعنى الثانى فليسا من باب الإضافة لجواز الانفكاك بين المالک والمملوک، والأب والإبن.

الثانى: أنه يجب فى المضاف المشهورى الإنعكاسُ أى: إنعكاس كل من المضافين على الآخر. ومعناه أن يحكم بإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث هو مضاف فكما يقال الأب أب الإبن يقال الإبن إبن اللأب، وكما يقال المولى مولى العبد يقال العبد عبد المولى. والتقييد بالحيثية؛ لأنه إذا أضيف أحدهما إلى صاحبه لا من حيث هو مضاف إليه لم يجب هذا الإنعكاس؛ لأنه لو أضيف الأب إلى الإبن لا من حيث هو إبن بل من حيث هو إنسان، فقيل: الأب أب الإنسان لم ينعكس الإضافة فلا يقال للإنسان إنسان الأب، وهذا الانعكاس قد لايحتاج إلى حرف النسبة.

وذالک إذا كان للمضاف من حيث هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير. وقد يحتاج إلى ذالک وهو على قسمين؛ لأنه إمّا أن يتساوى حرفا النسبة فى الجانبين كما يقال المولى مولى العبد، والعبد عبد المولى. وأمّا أن لايتساويا كما يقال العالم عالم بالمعلوم، والمعلوم معلوم للعالم.

الثالث: أن النسبتين قد يتوافقان فى الماهية كالأخوة والماسة والمساواة، وقد يتخالفان كالأبوة والبنوة. والإختلاف قد يكون محدودًا كالنصفية والضعفية، وقد لايكون محدودًا كالأقلية والأكثرية.

الرابع: أن عروض الإضافة للمضاف قد يتوقف على وجود صفة حقيقية فى الطرفين كالعشق؛ فإنه إنما يعرض العاشق من جهة إدراكه جمال المعشوق،

ويعرض المعشوق لأجل الجمال، وقد يتوقف على وجود صفة حقيقية فى أحد الطرفين دون الآخر كالعالمية فإن فى العالم صفة حقيقية لأجلها صار مضافًا إلى المعلوم أعنى: العلم، وليس فى المعلوم صفة حقيقية لأجلها صار معلوماً وإلّا يلزم أن يكون للمعدوم صفة حقيقية وقد لايتوقف عروضه على صفة فى شئ من المضافين أصلًا كالتيامن والتياسر.

الخامس: أنهم إختلفوا فى وجود الإضافة فى الخارج، فذهب الأكثرون إلى أنها غير موجودة فى الخارج، واستدلوا عليها بوجوهٍ منها: انه لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل، واللازم باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمة أنها لو كانت موجودةً فى الخارج لم تكن من الموجودات القائمة بأنفسها بل لا بد لها من محل يحلّ فيه، وحلولها فى محلها أيضًا نسبة أخرى، فيكون للنسبة نسبة أخرى موجودة. والكلام فى هذه كالكلام فى الأوّل فيلزم تحقق لنسب غير متناهية.

ومنها: انه لو كانت الإضافة موجودةً فى الخارج فيكون التقدم مثلًا أيضًا موجودة لأنها منها، ولما كان تحقق الإضافة فرع تحقق الطرفين يلزم وجود المتقدم مع المتأخر وهو محال. وإستدلّ القائلون بكونها موجودةً بأن كون السماء فوق الأرض مثلًا أمرًا عدميًا؛ لأن الشئ قد لايكون فوقًا ثم يصير فوقًا، فالفوقية التى حصلت بعد العدم لاتكون عدميةً. وأيضًا إنّا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وان لم يوجد إعتبار معتبر وفرضُ فارضٍ.

والحق أنه لا معنى لكون الإضافة موجودةً فى الخارج إلّا أن منشأ إنتزاعها موجود فيه نعم! الإتصاف ببعض الإضافات يكون فى الخارج لكن لايلزم منه أن يكون الإضافة نفسها موجودةً فى الخارج **(وأمّا المِلک)** ويقال له الجدة أيضًا

(فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به) إحاطة مّا، وينتقل بإنتقاله (ككون الإنسان متعمّمًا ومتقمّصًا).

قال الشيخ هذه المقولة لم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها ولا واحدة من الأمور التي تجعل كالأنواع لها انواع لها بل إنما يقال عليها بإشتراك الإسم أو التشابه، ولا أعلم سببًا يوجب أن يكون مقولة الجدة جنسًا لها ويشبه أن يكون غيري يعلم ذالک.

(وأمّا الوضع فهو هيأة حاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، وسبب نسبتها إلى الأمور الخارجية كالقيام والقعود) قال شارح حكمة العين: ينبغي أن يحمل الشيء على الجسم؛ لأن الشكل هذه الهيأة، وهي من مقولة الكيف.

وأجيب عنه: بأنه لايلاحظ في الشكل للأجزاء نسبتها إلى أنفسها فضلًا عن نسبتها إلى الأمور الخارجية بل المعتبر المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به. ثم ها هنا كلام وهو أنه إن أريد بالجسم الطبعيُّ فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لسائر المقادير، وان أريد به التعليميُّ فخرج الوضع الثابت للطبعي، وان أريد به الجسم مطلقاً يدخل فيه الشكل العارض للتعليمي، ويخرج الوضع العارض لسائر المقادير.

ولا مخلص إلّا بأن يقال الوضع لايثبت إلّا للطبعي فقط (وأمّا الفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره كالقاطع مادام يقطع، وأمّا الإنفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره عن غيره كالمتسخن مادام يتسخن).

إعلم: أن الأَولى في التعبير عن هاتين المقولتين أن يقال أن يفعل وأن ينفعل؛ لأن الفعل قد يقال عند إستكماله أيضًا، والإنفعال يقال لما إنتهي إليه الحركة أيضًا كما يقال في هذا الثوب إنخراق إذا كان قد حصل فيه الخرق وإستقر.

وأمّا لفظ أن يفعل وأن ينفعل فمخصوص بالحالة المتجددة التي فيها التوجه إلى ما ينتهيان إليه فلايقال للثوب ينخرق الا حين هو متجه إلى الغاية المستقرة بعد تلك الحركة.

الفن الثانى فى العلم بالصانع وصفاته

وهو مشتمل على عشرة فصول.

فصل فى إثبات الواجب لذاته وهو الذى إذا اعتبر من حيث «هو هو» لايكون قابلاً للعدم.

وبرهانه أن نقول:

إن كل موجود، لايخلو إما أن يكون ممكناً أو واجباً؛ لأنه إن احتاج فى وجوده الى غيره، فهو ممكن. وإلا فواجب. ولاشك فى وجودِ موجود[1]، فهو إن كان واجباً، ثبت المطلوب؛ إذ لابد من إستناد الممكنات إليه؛ دفعاً[2] للدور والتسلسل.

---

(١) اعلم أن الوجود قد يطلق ويراد به المعنى المصدري البديهى التصوروبعلمه البله والصبيان بانه موجود. وقد يطلق ويراد به منشأ إنتزاع هذا المعنى المصدري ومنبعه. فاختلف الحكماء والمتكلمون فى ذالك المنشأ، فالحكماء قالوا: إنه عين ذاته. والمتكلمون حكموا بأنه زائد على ذاته، وأما المعنى المصدري: فلا يصلح أن يكون عين حقيقة من الحقائق، فضلاً أن يكون عين واجب. وهذا المعنى مراد الشارح رحمه الله تعالى.... أبو الغوث

(٢) أي: لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية، لاحتاجت الى علة، وهى لايجوز أن يكون نفسها ولابعضها، لإستحالة كون الشيء علةً لنفسه ولعلله، بل خارجاً عنها. فيكون واجباً والا لزم التسلسل أو الدور لانه على تقديرعدم وجوبه يكون ممكناً. والممكن يتحاج الى الغير، وهذا الغير هو الممكن....هلم جرا إما أن يعود فيكون دوراً أو يتسلسل الى غير نهاية . فيكون تسلسلا كلاهما باطلان. (أنظر الى شرح المقاصد و شرح العقائد النسفية وغيرها...)... أبو الغوث.

(٣) لنسبته إلي (إن) التى تفيد التأكيد والثبوت. قال التفتازاني: «ويسمى برهاناً إنياً للإفادة الإنية، أعنى الثبوت فى العقل دون العلية فى الوجود». والدليل اللمي منسوب الى (لِمَ) التى تستعمل فى اللغة للسوال عن السبب والعلة. قال التفتازانى: «ويسمى برهاناً لمياً لإفادة اللمية، أعنى علية الحكم على الإطلاق» كما فى السعدية شرح الشمسية، ص ٣٧٢.

(وإن) كان ممكناً **(ولم يكن فى الوجود، موجود واجب لذاته يلزم منه المحال)**؛ لانه على تقديرِ إنحصار الموجود فى الممكن، لم يتحقق موجود أصلاً؛ لأنه إما أن يتحقق الممكن بنفسه، بدون علةٍ. وهو محال بداهةً، أو بغيره. وذالك الغير أيضاً ممكن على هذا التقدير. فإما أن يتسلسل الآحاد الى غير النهاية، أو يدور، أو ينتهي الى الواجب. والأولان باطلان، فتعين الثالث.

وأورد عليه بأن الدليل منحصر فى الأني واللمي. والواجب سبحانه تعالى ليس معلولاً لشئ أصلاً بل هو علة لجميع ما عداه. فكل ما يستدل به على وجوده، يكون دليلاً إنياً، وهو غير مفيد لليقين. وأجاب عنه بعض المحققين تارةً بأن الإستدلال بحالِ مفهومِ الموجود على آن بعضه، واجب. لا على وجود ذات الواجب فى نفسه، الذى هو علةُ كلِ شيءٍ، وكونِ طبيعة الموجود مشتملاً على فرد هو الواجب حال من أحوالِ تلك الطبيعة، وهو مقتضى تلك الطبيعة.

فالإستدلال بحال الطبيعة على حال آخر لها، معلول للحال الأول. وتارة بأن ليس الإستدلال على وجود الواجب فى نفسه، بل على إنتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على ما ذكره الشيخ فى الإستدلال بوجود المؤلَف على وجود المؤلِف. ووجود الواجب فى نفسه علة لغيره مطلقاً. وإنتسابه الى هذا المفهوم، معلول له. وقد يكون الشئ فى نفسه علةً لشئ فى وجوده عند آخر، معلولاً له.

(لأن الموجودات بأسرها) بحيث لا يشذ عنها شئ.

(يكون جملة مركبة من آحادِ كل واحد منها، ممكن لذاته) فيكون تلك الجملة أيضاً ممكنة؛لإحتياجها الى أجزائها التى هى غيرها. فلها علة لإمكانها.

وتلك العلة لا تجوز أن تكون نفسها؛ لإمتناعِ كون الشئ علة لنفسه. وإلا يلزم تقدم الشئ على نفسه. وإستحالته ضرورية. ولاجزؤه؛لأن موجد الكل، موجدٌ لكل جزء من أجزائه. فيكون ذالك الجزء علةً لنفسه ولِعِلَلِه. وهو محال.

(فيحتاج) الجملة **(الى علة موجودة خارجة)** عن الجملة **(والموجود الخارج عن جميع الممكنات، واجب الوجود على تقديرِ عدمه. وهو محال. فوجوده واجب)** وأورد عليه أولا: بأن قولكم: جميع الموجودات بأسرها، مشعر بالتناهى؛ إذ غير متناهى لايُتصور له كل. حتى يحكم عليه بالإمكان. وتناهى الممكنات إنما يثبت بعد ثبوتِ واجبِ الوجود بتناهى الممكنات، مصادرة على المطلوب.

والجواب: ما أشرنا إليه: أن المراد به الممكنات بحيث لايشذ عنها شئ. وهو بهذا المعنى متصور. سواء كانت أفرادُها متناهيةً أو غيرمتناهية. نعم تصورُ كل فرد من الأفراد الغير المتناهية مفصلاً، محالٌ. وثانياً: بأنه إن أريد بجملة الموجودات بأسرها، كل واحد من الأجزاء، فنختار أن علته داخلة فى السلسلة الذاهبة الى غير النهاية، بأن يكون فرد منها معلولاً لما قبله، وعلةً لما بعده. ولاينتهى الى حد. وإن أريد به المجموع من حيث هو مجموع، فلا نسلم: أن له علةً.

كيف! وهو مركب من الأجزاء المادية، والهيأة الإجتماعية التى هى الجزء الصوري. وهو ليس بكوجود فى الخارج، بل هو أمر عقلي. كما فى العشرة و العسكر. فلا يكون المركب منه أيضاً موجوداً فى الخارج.

والجواب: أن المراد به جميع الأجزاء المادية. من حيث أنه جميع بمعنى أنه لايخرج منها فرد من الأفراد الممكنة من غيرِ إعتبارِ الهيأة الإجتماعية. ولاريب

أنه لما كان كل فرد من الممكنات، محتاجاً الى علة، كان جملتها، بحيث لايخرج عنه فرد أيضاً. محتاجاً الى العلة. وتلك العلة يجب أن تكون مستقلة بالوجود والإيجاد، غير محتاجة الى المؤثر. وإلا لكانت ممكنةً فلا يكون المجموعُ مجموعاً.

وثالثاً: بأنه إن أريد بالعلة، العلة التامة. فنختار أن علة المجموع نفسه. والعلة التامة ليست متقدمة على المعلول. حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه؛ إذ هى مركبة من المادة و الصورة وغيرهما. ويمتنع تقدم المادة و الصورة على الماهية؛لأنهما نفس الماهية. وإذا امتنع تقدمهما عليها، امتنع تقدم العلة التامة عليها؛لأن إمتناعَ تقدم الجزء، يستلزم إمتناع تقدم الكل. نعم! كل واحد من أجزاء العلة التامة بإنفراده، متقدم على المعلول. ولايلزم من تقدمِ كلِ واحدٍ، تقدم الكل. وإن أريد بالعلة، العلة الفاعلية. نختار أن علة المجموع، جزؤه. فإن قلتم: لا يجوز ذالك؛لأن علة المجموع، علة لكل جزء منه. فيكون ذالك الجزء علةً لنفسه و لعلله.

قلنا: لا نسلم: أن علة المجموع علة لكلِ جزء منه. لِمَ لا يجوز أن يكون بعض أجزائه غنياً عن العلة أو معللاً بعلة أخرى. ويكون ذالك الجزء علةً للمجموع. نعم علة الكل يجب أن يكون علةً لبعض أجزائه. فيجوز أن يكون جزء الشئ علةً لكله وعلةً لبعض أجزائه. وجوابه: أن المراد بعلةِ مجموعِ الممكنات، العلة الفاعلية. فكل ممكن لابد له من علة مستقلة بالفاعلية. وإلا لم يحصل. فالمجموع المركب من آحادِ كلِ واحد منها، ممكن. ولايشذ عنها ممكن لابد له من علة مستقلة بالفاعلية، لإمكانه بمعنى أنه إذا انتفت العلةُ، انتفى المجموع بجميعِ أجزائه. وإذا وجدت وجد جميعُ أجزائه. وتلك العلة يجب أن تكون مؤثرةً فى كل أحد من الآحاد التى تترتب عنها، المجموع.

وجزء المجموع: يمتنع أن تكون علة مستقلة؛إذ ليس مستقلاً بفاعليته، كل جزء منه وإلا لكانت علةً لنفسه ولعلله. فإن قيل: القولُ «بالعلة المستقلة بالفاعلية للمجموع: يجب أن يكون مؤثراً فی كل واحد من أجزائه»، غيرُ صحيح؛ لأنه منقوض بالمجموع المركب من الواجب والممكن. فإن الواجب مؤثر فی المجموع بالمعنى المذكور. وليس مؤثراً فی كل جزء منه؛ لإستغناء الواجب عن المؤثر. يقال: المجموع المركب من الواجب والممكن ليس ذاتاً أحديةً لها حكم مغايِرٌ لحكم هذا و ذاك. فليس المركب من الإنسان و الحجر، إنساناً ولاحجراً، و لاشيئاً آخر. وكذا المركب من الجوهر و العرض، ليس جوهراً، ولا عرضاً، ولاغيرهما. وكذا المركب من الواجب و الممكن، ليس واجباً ولاممكناً. وبجملة هذا المركب ليس من أقسام الموجود. فلا يحتاج الى علة.

فصل فى أن وجودَ واجب الوجود، نفس حقيقته

يعنـي: أن مصـداق الوجـود المطلـق الفطـرى البديهـى التصـورُ. ومطابـق حملُه نفس ذاتـه الحقـة. لا أمـر زائـد يقـوم بهـا إنضمامـاً أو إنتزاعـاً. فليس لـه ماهيـة و وجـود. كـما أن الممكـن لـه ماهيـة و وجـود قائـم بـه عـارض لـه، بـل ماهيتـه هـو وجـوده الخـاص. ومـن ثمـة تراهـم يقولـون: الواجـب لا ماهيـة لـه. بـل إنيتـه[١]، ماهيتُه.

(لأن وجـوده لـو كان زائـداً عـلى حقيقتـه) ولم يكـن نفـس ذاتـه الحقـة. **(لـكان عارضـاً لهـا)**؛ لإمتنـاع الجزئيـة، المسـتلزمة للتركيـب المسـتلزم للمحـال. وماقيـل: «أن التركيـب الممتنـع فى الواجـب، هـو التركيـب الخارجـي؛ لأنـه موجـب للإفتقـار فى الخـارج. وهـو موجـب للإمـكان. وأمـا التركيـب الذهنـي للواجـب تعـالى: فـلا نسـلم إمتناعـه؛ لأنـه لا يوجـب الإفتقـارَ فى الخـارج بـل فى الذهـن. والإفتقـار فى الذهـن، لايوجـب الإمـكان؛ إذ الممكـن هـو محتـاج فى وجـوده الخارجـي الى غـيره»، فسـخيف جـداً؛ لان الإفتقـار مطلقـاً ينـافى الوجـوب الـذاتي عـلى أنـه لا يمكـن حصـول ذات الواجـب تعـالى فى الذهـن أصـلاً؛ إذ الحاصـل فى الذهـن لا بـد وأن يكـون قائـماً بـه. فيلـزم أن يكـون عرضـاً محتاجـاً الى الذهـن. وكـون الشـئ الموجـود بالموجـود الناعتـى غـير ممكـن، بـل واجبـاً بالـذات ممـا لا معنـى لـه أصـلاً.

(ولـو كان عارضـاً لهـا، لـكان الوجـود مـن حيـث هـو مفتقـراً الى الغـير أي: المعـروض) إفتقـار الحـال الى المحـل. **(فيكـون ممكنـاً لذاتـه)** ضرورةَ أن كل مـا هـو محتـاج الى الغـير، ممكـن لذاتـه. وإذا كان ممكنـاً.

---

(١) يعنى به الوجود كما فى شرح المواقف للسيد قدس سره.

(فلابد له من مؤثر. وذالك) المؤثر **(إن كان نفس الحقيقة)** الواجبة **(يلزم أن تكون موجودةً قبلَ الوجود؛ لأن العلة الموجدة للشئ يجب تقدمها على المعلول بالوجود)** ولإمتناع أن يلاحظ كون الشئ مفيداً للوجود ما لم يلاحظ كونه موجوداً. **(فيكون الشئ موجوداً قبل نفسه، وإن كان)** الموثر **(غير تلك الماهية، يلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً)** فى وجوده **(الى الغير. وهو محال)**.

واعترض عليه الإمام الرازي قدس سره: بأنه لـمَ لايجوز أن يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هى هى. وهى متقدمة لا بالوجود. كما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لابوجودها. وكما أن ماهية الممكن قابلة لوجوده مع أن تقدم القابل أيضاً ضروري.

وأجاب عنه المحقق الطوسي فى «**شرح الإشارات**»: -بأن كلامه هذا، مبنى على تصوره أن للماهية ثبوتاً فى الخارج دون وجودها. ثم أن الوجود يحل فيه، وهو فاسد؛ لأن كون الماهية هو وجودها. والماهية لايتجرد عن الماهية إلا فى العقل.

لا بأن يكون فى العقل منفكةٌ عن الوجود؛ فإن الكون فى العقل أيضاً وجود عقلى، كما أن الكون فى الخارج وجود خارجي. بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود. وعدم اعتبار الشئ ليس اعتباراً لعدمه؛ فإن اتصاف الماهية بالوجود، أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض؛ فإن الماهية ليس لها وجود منفرد. ولعارضها المسمى بالوجود، وجودٌ آخر. حتى يجتمع إجتماعَ المقبول والقابل. بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها.

والحاصل: أن الماهية إنما تكون قابلةً عند وجودها فى العقل. وفيه نظر؛ لأن الماهية الممكنة على تقديرِ كونها معروضةً للوجود وقابلةً له. لابد وأن تكون متقدمةً على الوجود؛ لأن المعروض يجب تقدمه على العارض. فيجب تقدمها بالوجود على الوجود. فيلزم تقدم الشئ على نفسه. ولا يمكن القول: بأن الماهية المعروضة للوجود، خال عن الوجود والعدم؛ لأن الوجود على تقديرِ كونه عارضاً للماهية عرض حال فيها. والعرض بحسب تأخره عن الموضوع بحسب الوجود لما سبق أن الموضوع لابد وأن يكون شيئاً متحصل القوام، قد تمت شيئيته قبل أن يحل فيه ذالك العرض. فيلزم ما الزم.

وبالجملة على تقدير القول بكون الوجود أمراً زائداً عارضاً للماهية الممكنة، لا محيص عن الإشكال. وقد يستدل على هذا المطلوب بوجوه أُخر: منها أنه لو كان له سبحانه ماهيةٌ كليةٌ مغايرةٌ للوجود، صالحةٌ للصدق على أفراد أُخر معدومة. فتلك الأفراد لايمكن أن تكون واجبةً؛ لكونها معدومةً. فتكون ممكنةً أو مستحيلةً. فيلزم كون الفرد الموجود أيضاً ممكناً أو مستحيلاً؛ إذ نسبة الماهية الى جميع الأفراد على السوية.

واعترض عليه أولاً: بأنه يجوز أن يكون له سبحانه ماهية كلية غير ممتنعة بنفسِ تصورها عن الإشتراك بين كثيرين. ويكون الوجود الخاص القائم بفرده الموجود من لوازم تلك الماهية الممتنعة الإنفكاكُ عنها. فيكون الماهية المعراة عن ذالك الوجود الخاص اللازم، ممتنعةً فى نفس الأمر؛ إذ الملزوم المعرى عن اللازم محال. فيكون فردها الموجود بهذا الوجود الخاص واجباً. وأفرادها الأُخر ممتنعة.

وثانيـاً: بأنـه يجـوز أن يكـون الـكل ممكنـاً. ولا يلـزم منـه خـلاف المفـروض؛ إذ المفـروض ليـس إلا وجـوب الطبيعـة دون وجـوب الأفـراد. وإمـكان الأفـراد لاينـافى وجـوب الطبيعـة كـما لايخفـى. ومنهـا مـا قـال بعـض المدققـين: إن الوجـود لـو كان زائـداً عـلى الواجـب تعـالى، لم يكـن فى ذاتـه موجـوداً. بـل يكـون فى حـد ذاتـه معدومـاً. وأورد عليـه بأنـه إن اراد بالعـدم فى حـد ذاتـه، عـدمُ عينيـة الوجـود وجزئيتِـه فبطـلان التـالى ممنـوع. وإن اراد احتياجـه الى الوجـود الى العلـة فالملازمـة ممنوعـةٌ.

فصل فى أن وجوب الواجب وتعينَه، نفس ذاته

(وأما الأول: فلان وجوب الوجود، لو كان زائداً على ذاته، لكان معلولاً لذاته. والعلة ما لم يجب وجودها استحال أن يوجد المعلول. وذالك الوجوب هو الوجوب بالذات ضرورةً. فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه. وهذا محال). ويمكن أن يقرر: بأن مصداق وجوب الوجود، إما أن يكون نفس حقيقة الواجب. فيثبت المطلوب. أو يكون أمراً زائداً عليها. فهذا الأمر الزائد. إما منفصل عنها، فيكون الواجب حقيقة ذالك الأمر الزائد، دون الذات التى فرضت واجبةً، أو منضم إليها. فيكون متأخراً عنها وجوداً. فتكون الذاتُ واجبةً قبل إنضمام وجوبِ الوجود إليها. فلا يكون ذالك الأمر الزائد مناطاً لوجوب الوجود أو يكون متنزعاً عنها. فيجرى الكلام فى منشأ انتزاعه. فإنْ كان منفصلاً أو منضماً، يبطل بطلانهما. وإن كان نفس ذاتها، ثبت المطلوب!.

(وأما الثاني فلأن تعينه، لو كان زائداً على ذاته) بأن يكون ذاته نوعاً مشتركاً بين الأفراد، متخصصه بالتشخصات العارضة لها. (لكان معلولاً لذاته لما مر. والعلة ما لم تكن متعينةً لا يوجد. فلايوجد المعلول، فيكون التعين حاصلاً قبل نفسه محال).

والحاصل: أن الواجب لذاته؛ لكونه واجب التقرر، ضرورى الفعلية. لايمكن أن ماهيةً كليةً مبهمةً متعينةً بعروضِ تشخص زائد على ذاته. وإلا لم يكن مصداقاً لوجوب الوجود بذاته؛ لأن الكلى مبهم. والمبهم لايمكن أن يكون مصداقاً لوجوب الوجود؛ لأن ما هو مصداق لوجوب التشخص. فلا يكون التشخص

لعـارض، مناطـاً لتعينـه وإمتيـازه، بـل يكـون متأخـراً عـن تعينـه. فيلـزم تعينـه قبـل تعينـه. هـذا خلـف!.

فثبت أنّه لايمكن أن يكون الواجب معنى نوعيّاً مشخّصاً بأمر زائدٍ.

واعلـم: أنـه كـما لا يمكـن أن يكـون الواجـب معنـى نوعيّـاً. كذالـك لايمكـن أن يكـون معنـىً جنسـيّاً، منقسـماً بفصـول مقسِّـمةٍ غـيرِ داخلـةٍ فى قوامـه. وذالـك؛ لأنّ الفصـل المقسِّـم، المفيـد لوجـوده مفيـداً لحقيقتـه. فيكـون داخـلاً فى حقيقـة الجنس مـع كونـه خارجـاً عنهـا. وفيـه كلام، قـد ذكرنـاه فى «**الجواهـر الغاليـة**»[١].

وأيضـاً مـا هـو مصـداق وجـوب الوجـود بنفسـه، يجـب أن يكـون بنفسـه مصـداق وجـوب التشـخص. ضرورة؛ أنّ التشـخص إمّـا عـين الوجـود أو مسـاوِق لـه. فعـلى تقديرِ أنْ لا يكـون مصداقـاً لوجـوب التشـخص، لا يكـون مصداقـاً لوجـوب الوجود. فـلا يكـون واجـب الوجـود جنسـاً ولانوعـاً؛ وإلا كان مبهَـماً. ولم يكـن بنفسـه مصداقـاً لوجـوب الوجـود. وبهـذا يثبـت كثـير مـن المطالـب العاليـة كـما لايخفـى عـلى المتفطـن.

* * *

(١) الجواهـر الغاليـة فى الحكمـة المتعاليـة كتـاب غـال جـدّا علـماً وعرفانـاً. يلـوحُ منـه آثـار الإجتهـاد والإسـتدلال دون التقليـد و الجـدال. وقد طبعته المكتبة السـعيدية بـرامفور سـنة ١٩٠٦ء-١٣٢٣هـ. بتصحيـح المولـوي أحمد على الخيرآبادي رحمـه الله تعالى. سـنصدر «الجواهر الغالية فى الحكمـة المتعالية» بكسـوة جديـدة. إن شـاء الله عزوجل.

فصل فى توحيدِ واجب الوجود

بمعنـى أنـه لاشريـك لـه فى وجـوب الوجـود. والمشـهور فى الإسـتدلال عليـه، (إنّـا لـو فرضنـا: موجودَيْـن، واجبـي الوجـود لكانـا مُشـتركين فى وجـوب الوجـود، متمايزيـن بأمـر مـن الأُمـور. ومـا بـه الإمتيـاز: إمّـا أن يكـون تمـامَ الحقيقـة،) فى كل منهـما (أو لا يكـون) وحينئـذٍ إمـا أن يكـون جـزءاً لـه، أو خارجـاً عنـه.

(لا سـبيل الى الأوّل؛ لأنّ الإمتيـاز، لـو كان تمـامَ الحقيقـة لـكان وجـوب الوجـود، لإشـتراكه خارجـاً عـن حقيقـة كل منهـما وهـو محـال؛ لِـمَا بيّنـا أنّ وجـوب الوجـود، نفـس حقيقـة واجـب الوجـود.) بمعنـى أنّ ذاتـه بنفـسِ ذاتـه، مصـداق لحملـه. ومنشـأٌ لإنتزاعـه بـلا زيـادةِ حيثيـةٍ وإنضـمامِ أمـرٍ. فـلا يـرد مـا قيـل: أنّ معنى قولهـم: «وجوبُ الوجـود، نفـسُ حقيقـةِ الواجـب». أنـه يظهـر مـن نفـس تلـك الحقيقـة، أثـرُ صفـةِ وجـوبِ الوجـودِ. لا! أنّ تلـك الحقيقـة، عـينُ هـذه الصفـة. فلايكـون معنـى إشـتراكِ موجوديـن، واجبـي الوجـود. إلاّ أنـه يظهـر مـن كل منهما، أثـرُ صفـةِ وجـوبِ الوجود. فـلا منافـاة بـين إشـتراكهما فى وجـوب الوجـود وتـمايـُزِهـما بتـمامِ الحقيقـة. وذالك؛ لأن ذاتـه تعـالى لـما كان بنفـسِ ذاتـه مصداقـاً لحـملِ وجـوبِ الوجـود. ومنشـأً لإنتزاعـه مـن دون حيثيـةٍ زائـدةٍ إنضماميـةٍ، أو إنتزاعيـةٍ. فلايكـون إشـتراك موجوديـن، واجبـى الوجـود. إلاَّ بمعنـى أنّ نفـسَ ذاتهـما بـلا حيثيـةٍ زائـدةٍ، مصـداقٌ لــحمل هـذا المفهـوم. ومطابـق لصدقـه لا بمعنـى أنّ حقيقـةَ واجـب الوجـود، متصفـةٌ بكونهـا واجبـةَ الوجود وإلا لم يكـن حقيقـةُ كل منهـما واجـب الوجـود لذاتـه.

(ولا سـبيل الى الثـاني؛ لأنّ كل واحـد منهـما، حينئـذٍ، يكـون مركبـاً ممّـا بـه الإشـتراك ومـمّا بـه الإمتيـاز. وكل مركـب محتـاج الى غـيره. فيكـون) الواجب(ممكنـاً لذاتـه) ولا

سبيل الى الثالث أيضاً. وإلا يلزم كون التعيُّن خارجاً عن حقيقته. وهو خلافُ ما تحقق بالبرهان.

وأيضاً يلزم حينئذٍ احتياج الواجب فى تعينه الى الغير. وهو ينافى الوجوب الذاتي. وأورد عليه: بأنّه إنْ أريد بكونِ وجوبِ الوجودِ، نفسَ حقيقةِ الواجب، أنَّ مفهومَ وجوب الوجود نفسُ ذاتِ الواجب، فهو باطل قطعاً. وإن أريد به كونُ ذاته بنفس ذاته منشأً لإنتزاعِ وجوب الوجود.

فنقول: يجوز أن يكون حقيقتان مختلفتان كل منهما بذاته مصداقَ هذا المفهوم ومنشأً لإنتزاعه كما نقل عن ابن كيمونة. من أنه يجوز أن يكون هناك هويّتانِ بسيطتانِ، مجعولتا الكنه، مختلفتان بتمام الماهية. يكون كل منهما واجب الوجود بذاته. ويكون مفهوم وجوب الوجود بينهما، ومقولاً عليهما قولاً عرضياً.

وأجاب عنه بعض المحققين من شرّاح هذا الكتاب: بأن مفهومَ واجب الوجود، إمّا أن يكون مصداقُ حمله ومنشأُ انتزاعه نفسَ ذاتِ كلٍّ من تينك الهُويتين من دون اعتبار حيثيةٍ زائدةٍ خارجةٍ عنها. أيّةَ حيثيةٍ كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية. وكلا الشِقّين مستحيلان.

أمّا الثاني: فلأنه يستلزم كون كل منهما ممكناً؛ إذ لا معنى للممكن إلا ما لا يكون فى حد ذاته واجباً، بل بسببٍ عارضٍ.

وأمّا الأوّل فلأنّ مصداقَ حملِ مفهوم واحدٍ. ومطابق صدقه مع قطع النظر عن أيّةِ حيثية كانت. لا يمكن أن تكون حقائقُ متخالفةَ الذوات، غيرَ مشتركة فى ذاتي أصلاً؛ فإن نسبةَ وجوب الوجود إليها، نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات. كالإنسانية من الإنسان. والحيوانية من الحيوان حيث أن اشتراكهما

معنىً تابع لإشتراك ما ينتزع عن ذاتِ كل إنسان. ولايمكن إنتزاعها من ماهيةِ فرس أو بقر أو غيرذالك. فاتحادها فى المعنى، مستلزم لاتحاد جميعِ ما صدق هى عليها بحسَب ذاتها معنى.

سواء كان ذالك المعنى جنساً أو نوعاً. فإذن لو كان فى الوجود واجبان لذاتهما، كان الوجود الإنتزاعي مشتركاً بينهما كما هو مسلّم عند الخصم. وكان ما بإزائه من الوجود الحقيقى الذى هو مبدء انتزاع الموجودية المصدرية مشتركاً أيضاً بوجه مّا. فلا بدّ من امتيازِ أحدهما عن الآخر، بحسب أصل الذات؛ إذ جهة الإتفاق بين الشيئين. إذا كانت ذاتيةً. فلابدّ أن يكون جهة الإمتياز و التعين أيضاً ذاتياً. فلم يكن ذات كل منهما بسيطةً. والتركيب ينافى الوجوب الذاتي.

فصل فى أنّ واجب الوجود لذاته واجبٌ من جميع جهاته

أي: ليس فيه جهة إمكانية. فإن كل ما له فهو واجب له ويتفرع له أنه (ليس له حالة منتظرة) كمالية (غير حاصلة له) بالفعل.

ويمكن حصولها فيه؛ لإستلزمه تحققَ الإمكان الإستعدادى فيه. وهو من خوّاص الأجسام. وهو مجرد. و(لأن ذاته كافية فيما له من الصفات؛ لأنها لو لم تكن كافية) فيما له من الصفات.

(لكان شئ من صفاته) حاصلاً له تعالى (من غيره. فيكون حضور ذالك الغير) ووجوده (علّةً لوجود تلك الصفة) فيه تعالى (وغَيبَتِه) وعدمه (علة لعدمها) وذالك؛ لأنّ كون الشئ علةً لشئ يستلزم كون وجود العلة علةً لوجود المعلول وعدمها علة لعدمه.

(ولو كان كذالك لم يكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هى هى) بلا شرط (يجب لها الوجوب مع وجودِ تلك الصفة لم يكن حضورها من حضورِ غيره) لحصولها بذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبارِ حضور الغير.

(وإن كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته) وعدمه (وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته. هذا خلف.)

أورد عليه بأنّ غاية ما لزم من هذا الدليل: أن يكون وجود الصفة أو عدمها بالغير، لا أن يكون الواجب فى ذاته متعلقاً بذالك الغير؛ لانه إن اريد باعتبار الذات من حيث هى هى ملاحظتها مع عدمِ ملاحظة الغير.

فالملازمة ممنوعة؛ إذ لايلزم من عدم ملاحظةِ أم، عدمُ ذالك الأمر. وإنْ أريد به اعتبارها مع عدم الغير فى نفس الأمر. فبطلان التالى ممنوع؛ فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور، محالٌ.

والمحال جاز أن يستلزم محالاً آخر. أعنى: عدم كون الواجب واجباً. ولذا قيل: الأَوْلى أن يقرّر الحجة المذكورة هكذا. إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هى هى بلا شرط، أي: مع قطع النظر عن ذالك الغير وجوداً وعدماً. فإمّا أن يجب وجوده مع تلك الصفة وهو محال؛ لإستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة، أو مع عدم تلك الصفة وهو أيضاً محال؛ لعين ما ذكر. ولايخفى أن وجوب الذات لايخلو فى نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحلَين على تقديرِ اعتبار الذات بلا شرط.

فيكون وجوب الذات أيضاً مستحيلاً. لو لم يعتبر مع الشرط فلابد من اعتباره. هو تالى الشرطية. فثبت الملازمة وبطلان التالى معلوم. فيلزم بطلان المقدم.

ثم ههنا كلام. وهو أنّ هذا الحكم منقوض بالنِسَب والإضافات العارضة لذات الواجب تعالى؛ لجريان الدليل المذكور فيها. وإن يمتنع تغيرها وتبدلها مع أنّ ذات الواجب غيرُ كافية فى حصولها؛ لتوقفها على أمورٍ متجددةٍ متعاقبةٍ خارجةٍ عن الذات.

والحق: أنّ نسبة الواجب جل مجده الى جملة الممكنات، نسبةٌ واحدةٌ. والتجددُ والتعاقب ليس إلاّ فى الأشياء الواقعة فى الزمان والمكان. فجملة الممكنات بالقياس الى ذات الواجب سبحانه فى درجة واحدةٍ بلا تجدُّد وتصرُّم.

كما قال الشيخ فى «التعليقات»: الأشياء كلُّها عند الأوّل واجبات، ليس هناك امكان. فإذا كان شئ ما لم يكن فى وقت. فإنما يكون من جهة القابل، لا من جهة الفاعل؛ فإنه كلّما حدث استعدادٌ من المادّة حدث فيها صورة هناك. وليس هناك منع ولابخل.

فالأشياء كلها واجبات لايحدث وقتاً ويمتنع وقتاً. ولايكون هناك كما يكون عندنا .

فصل فى أنّ الواجبَ لذاته لايشارك الممكنات فى وجوده

اعلم: أنّهم اختلفوا فى الوجود اختلافاً عظيماً. فمنهم من زعم أن الوجود مشترك زائد فى الواجب والممكن جميعاً. ومنهم من زعم: أن الوجود شخص واحد موجود بذاته، مباين للممكنات، مباينة ذاتية. وإنما يطلق الموجود على الممكنات بإنتسابها إليه كما يطلق المشمّس على الماء بإنتسابها الى الشمس.

وذهب البعض الى أنه حقيقة مشتركة مشككة بالكمال والنقصان. فأكْملُها الواجب. ودونه وجود جواهر المفارقة. وما دونه وجود الجواهر الأُخَر على تفاوتِ مراتبها. وما دونه وجودات الأعراض المتفاوتة بالكمال والنقصان. وذهب المشّاؤون الى أنه مشترك زائد فى الممكنات. وعين فى الواجب سبحانه. واختاره المصنف. فوجب عليه إبطال كون الوجود بمعنى واحد نوعيّ مقولاً على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات على سبيل التواطئ.

ولذا قال: **(لانه لو كان مشاركاً للممكنات فى وجوده. فالوجود)** المطلق **(من حيث هو إمّا أن يجب له التجرُّد)** عن العروض للماهية **(أو اللاتجرد أو لايجب شئ منها، فإن وجب له التجرد، وجب أن يكون وجود الممكنات غير عارض للماهيات،)**؛ إذ على تقديرِ اتحادِ الملزوم. ولايمكن أن يكون اللوازم متخالفةً.

(وهو محال؛ لأنا نعقل المسبّع مع الشك فى وجوده الخارجي، فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشئ الواحد معلوماً ومشكوكاً فى حالة واحدة.) ههنا كلام من وجوه: الأوّل أن المدعى أن الوجود مطلقاً سواء كان خارجياً أو ذهنياً، زائد على الماهية المكنة. واللازم مما ذكرتم: أن الوجود الخارجي زائد.

وإن قيل: إنا نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني. يقال: تعقل الماهية عبارة عن وجودها في الذهن إلا أن يقال حصول الشئ غير تصوره.

والاوّل غير مستلزم للثاني. فيمكن أن يعقل الماهية عند ما يشك في هل لذالك المعقول وجود في الذهن أم لا ؟. ولذا احتيج في إثبات أن التعقل عبارة عن صورة المعقول الى دليل. فتحقق أن الماهية قد تعقل مع الشك في وجودها الذهني؛ لأن وجودها الذهني وإن كان لازماً للشعور. لكن الشعور به ليس لازماً للمشعور بها.

الثاني: أن هذا الدليل غيرُ منتج؛ لأن حاصله أن ماهية الممكن معلومةٌ. ووجودها غير معلوم؛ لأنه مشكوك فيه. وهذا قياس من الشكل الثاني. والوسط فيه غير متكرّر؛ لأن المعلومَ في الصغرى بمعنى المتصوّر. وفي الكبرى بمعنى المصداق أي: ماهية الممكن متصورة ووجوده غير مصدق بثبوته لها. فلايكون مُنتِجاً. وأجيب: بأن المعلوم في الصغرى أيضاً بمعنى المصداق؛ إذ المراد أن الماهية غير مشكوك في ثبوتها لنفسها أي: يصدق بثبوتها. والوجود مشكوك في ثبوته أي: غير مصدق في ثبوته لها. فيتحد الوسط.

والثالث: إن هذا إثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي؛ لأن المدَّعى أن كل ممكن زائد عليه. فالدليل على تقدير صحته، لايفيد المطلوب. نعم! لو كان المراد نفي مذهبِ من يقول: أن وجود كل شئ عينُه، لتَمَّ؛ إذ يكفي في إبطال الموجبة الكلية السلبُ الجزئي.

الرابع: أن هذا الدليل إنما يتم إذا كانت الماهيةُ معقولةً بِالكُنْه. وهو مم. وفيه أنّ تصور بعض الماهيات بالكنه الإجمالي، مما لا شك فيه كما صرح به بعض المدققين......

(وإن وجب له) أي: للوجود **(اللاتجرد)** المعروض للماهية.

(لما كان وجود الباري تعالى مجرداً هف. وإن لم يجب له شئ منهما لكان كل منهما) أي: التجرد واللاتجرد **(ممكناً له. فيكون كل منهما بعلة. فيلزم افتقارُ واجب الوجود فى تجرده، الى الغير. فلايكون ذاته كافيةً فيما له من الصفات هف).**

وههنا كلام: وهو أن الوجود إن اقتضى التجرّدُ كان كل موجود مجرداً؛ لأن مقتضى ذات الشئ، لايختلف ولايتخلّف عنها. فيكون وجود الممكن أيضاً، مجرداً عن الماهية. وإنْ اقتضى اللاتجردَ يكون وجود الواجب زائداً. وإنْ لم يقتض شيئاً منهما فيكون عرضُ كل منهما بسببٍ منفصلٍ. فيحتاج الواجب فى وجوده الى منفصل. هف! فثبت أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب أيضاً.

والجواب عنه على ما قال المحقق الطُوسى فى «شرح الإشارات»: أن الوجود مقول بالتشكيك. فإنه يقع على العلة والمعلول بالتقديم والتأخير. وعلى الجوهر والعرض بالأوّليّة وعدمِها. وعلى القارّ وغير القارّ كالجوهر، والحركة بالشدّة والضعف، بل على الواجب و الممكن بالوجوه الثلاثة؛ لأن وجود الواجب علةٌ لوجود الممكن ومقتضىً لذاته وأزلى وأبديّ. بخلاف وجود الممكن.

والمقول بالتشكيك على أشياء مختلفة لا يكون ماهيته، ولا جزء ماهيته لتلك الأشياء؛ لأن الماهية لا يختلف. ولاجزؤها، بل إنما يكون عارضاً خارجيّاً لازماً أو مفارقاً، كالبياض مثلاً المقول على بياض الثلج والعاج، لا على السواء. فهو ليس ماهيته ولا جزءُ ماهية فيهما، بل لازم إيّاهما من خارجٍ. فالوجود الواقع على وجود الواجب و وجود الممكن عارضٌ لهما. ويقع عليهما وقوعَ لازم خارجيّ، غير مقوِّم.

ووجوداهما مختلفان بالماهية، المشتركان فى عارضٍ يجوز أن يختلف أحكامها. فيجوز أن يكون وجود الواجب مقتضياً للتجرد، دون وجود الممكن؛ إذ التساوي فى العوارض، لايوجب التساوى فى المعروضات.

فصل فى أن الواجب عالـمٌ لذاته؛ لأنه مجرّدٌ عن المادة

قائـم بذاتـه (وكلُّ مجـرد عـن المـادّة كك فهـو عـالم بذاتـه؛ لأنّ ذاتـه حاصلـةٌ) أي: حـاضرة (عنـده) غـير غائبـة (عنـه. والعلـم هـو حصـول حقيقـة الشـئ مجـردةً عـن المـادةِ ولواحقِهـا عنـد المـدرك. فالبـارى عـالم بذاتـه)

والحاصـل: أن الواجـب سـبحانه مجـرد عـن المـادة وغواشـيها كـما سـبق بيانـه. وكل مجـرد قائـم بذاتـه فهـو عاقـل لذاتـه؛ لأن حقيقـة التعقـل إنـما هـو حضـور المجـرد للمجـرد. وكل مجـرد قائـم بذاتـه؛ فـإن ذاتـه حـاضرة عنـد ذاتـه غـيرُ غائبـة عنهـا بالـضرورة. فـإذن كل مجـرد يعقـل ذاتـه؛ لأن مـدارَ العاقليـة: عـلى كـون الشـئ قائـماً بنفسـه مـع التجـرد عـن المـادة وغواشـيها. ومـدارَ المعقوليـة: عـلى كـون الصـورة الحـاضرة عنـد المـدرك، مجـردةً. فـإذا كان الشـئ قائـماً بنفسـه. ومجـرداً عـن المـادة وغواشـيها. فقـد تحقـق مـا هـو مناط العاقليـة والمعقوليـة. فوجـب كـون الشـئ المجـرد القائـم بذاتـه معقـولاً لذاتـه. ولـما كان ههنـا مظنـةُ أن يقـال: أن العلـم يسـتدعى نسـبةً بـين العـالم والمعلـوم. والنسـبة تسـتدعى المغايـرة بينهـما. فلايمكـن تحققهـما حيـث لا مغايـرة أصـلاً. فـلا يمكـن أن يعلـمَ المجـرد ذاتَـه!.

دفعهـا بقولـه: (هدايـة: تعقـل الشـئ بذاتـه لايقتـضى التغايـر بـين العاقـل والمعقـول بالـذات) بـل يكفـى التغايـر الإعتبـارى (لأن العلـم هـو حضـور حقيقـة الشـئ مجـردة عنـد العـالم (وهـذا أعـمُّ مـن حضـور حقيقـة الشـئ المغايـر) بالـذات (ولا يلـزم مـن كـذب الأخـصّ، كـذب الأعـمّ) لأنّ الأعـمّ لازم للأخـصّ.

ولا يلـزم مـن إنتفـاء الملـزوم، إنتفـاء الـلازم. فالبـارى تعـالى بإعتبـارِ كونـه معلومـاً، مغايـر لذاتـه باعتبـارِ كونـه عالمـاً. وهـذا القـدر مـن التغايـر، كافٍ لتحقـق

النسبة. والتحقيق: أن تعقل الشئ بذاته، لايقتضى التغاير أصلاً، بل هو عبارة عن عدم غيبة الشئ عن نفسه بمعنى أن الإدراك ليس بأمر زائدٍ، بل هو نفسُ ذاته بلا تغايرٍ أصلاً. قال الشيخ فى «التعليقات»: كون البارى تعالى عاقلاً لذاته. ومعقولاً لذاته، لايوجب إثنينيته فى الذات. ولا إثنينيته فى الإعتبار. فالذات واحد. والإعتبار واحد. لكن فى العبارة تقديم وتأخير فى ترتيب المعاني. والغرض المحصّل منهما شئ واحد. وبالجملة العاقل والعقل والمعقول فى علم الواجب سبحانه، بل فى علم النفس بذاتها أيضاً. وإنْ كانت متغايرةً بحسب المفهوم لكن ذالك لايقتضى تغايرها فى الوجود والمصداق. فالهوية الواحدة البسيطة مصداقٌ لحملِ تلك المفهومات المتغايرة. وهى واحدة بالذات.

(ولأنّ كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته. وإلاّ لكان له نفسان أحدهما: عاقل والآخر: معقول.) يعنى: أنّ كل واحد من الناس يعقل ذاتها. وليس لكل منهما ذاتان: ذات عاقلة. وذات معقولة. بل لكل منهما ذات واحدة. فإذا كان عاقلاً لذاتها. فلابد أن يكون المعقول منها هو العاقل بعينه. فعلم أنّ هذه الإضافةَ غيرُ مستدعية للاضافة. قال الشيخ فى «التعليقات»: إنا نعلم يقيناً أنّ لنا قوّةً نعقل بها الأشياء.

فإمّا أن يكون القوّة التى نعقل بها هذه القوّة. هى هذه القوة نفسها. فتكون هى نفسها تعقل ذاتها أو نعقل ذالك بقوة أُخرى. فيكون لنا قوتان: قوة نعقل بها الأشياء. وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية. فيكون فينا قوة تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل. فالعاقل لايجب أن يكون عاقلَ شئ آخر. كما أن المعقول لايوجب أن يكون معقول شئ آخر.

فصل فى أنّ الواجب لذاته عالم بالكليات

فإنه مجرد عن المادة ولواحقِها. وكلّ مجرد عن المادة ولواحقِها يجب أن يكون عالماً بالكليات. وأمّا الصُغرى: فقد مرّ ذكرها. وأمّا الكبرى: فلأنّ كل مجرد يمكن بالإمكان العام أنْ يعقل. وهو بديهى لاخفاء فيه. وكلّ ما يمكن أنْ يعقل، يمكن أن يعقل مع كلِّ واحد من المعقولات لامحالة)؛ لأنّ الصور العقلية لا تضاد فيها. فإذا أمكن أن يعقل كل منها على الإنفراد، يمكن تعقُّلها على الإجتماع.

(فيمكن أن يقارنه) فى العقل (سائر صوَر المعقولات)؛ لأنّ التعقل عبارة عن حصولِ ماهية المعقول فى العاقل. فإذا تعقل المجرد مع غيره من الماهيات، يكون الجميعُ حاصلاً فى العقل. فكلُّ مجرد يمكن أن يقارنه سائر المعقولات فى العقل.

(وكل ما يمكن أن يقارنه سائر المعقولات فى العقل، يمكن أن يقارنه سائر المعقولات لذاته) مطلقاً سواء كانت تلك المقارنة فى العقل أو فى الخارج. فإذا وجد فى الخارج، يصح مقارنته لذالك الغير؛ (لأنّ صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة فى العقل؛ فإنّ صحة المقارنة المطلقة) يعنى: استعدادها.

(متقدمة على المقارنة المطلقة على المقارنة فى العقل)؛ لأنّ الأعمَّ متقدم على الأخصّ. والمتقدم على المتقدم على الشئ، متقدم على ذلك الشئ.

(فصحة المقارنة المطلقة، متقدمة على المقارنة فى العقل. ولايتوقف هى عليها. وإلاّ يلزم الدور) فإذن صحة المقارنة المطلقة، غيرُ متوقفة على المقارنة فى العقل.

(ولايتصور مقارنة المعقولات للمجرد القائم بذاته، إلاّ بأن يحصل فيه) المعقولات (حصول الحالّ فى المحلّ) وذالك؛ لأنه إذا كان قائم الذات، امتنع

أن يكـون مقارنـاً للغـير بحلولـه فيـه أو حلولهـا فى ثالـث. والمقارنـة تنحـصر فى هـذه الثلاثـة. فـإذا امتنـع منهـا تعـين أن يكـون الصحـة بالنسـبة الى الثالثـة. وهـى صحـة مقارنتـه للمعقـول الآخـر، مقارنـة المحـل للحـال. فثبـت أن كل مـا يصـح أن يعقـل. فـإذا وجـد فى الخـارج وكان مجـرداً قائـماً بنفسـه يصـح أن يقارنـه معقـول آخـر مقارنـةَ الحـال المحـلّ. وكل مـا كان كذالـك يصـح أن يكـون عاقـلاً لذالـك الغـير؛ إذ لا معنـى لتعقـل ذالـك الغـير إلاّ مقارنـة ذالـك الغـير للموجـود، المجـرد القائـم بالـذات مقارنـة الحـال للمحـلّ. فـكل مجـرد يصـح أن يكـون عاقـلاً لغـيره.

(فـكل مـا يجـب لواجـب الوجود) وكـذا الـكل مجـرد **(بالإمـكان العـام يجـب وجـوده لـه وإلاّ لـكان لـه حالـة منتظـرة هـذا خلـف)** قيـل: الأولى أن يجعـل كـبرى القيـاس «كل مـا يمكـن حصولـه للمجـرد فهـو واجـب الحصـول لـه بالفعـل».

ويسـتدل عـلى ثبوتهـا بأنـه لـو كان حصولـه بالقـوة، لَتوقّـف الحصـول عـلى اسـتعدادِ مـادة؛ لقبولـه. فيكـون ماديـاً مـع أنـه مجـرد. هـف!.

فثبـت أن كل مجـردٍ، عاقـلٌ بالكليـات. وهـو الكـبرى فى القيـاس الأصـل. ولـو جعـل المصنـفُ الكـبرى هنـاك «كل مجـرد يمكنـه أن يعقـل سـائر المعقـولات». لينتـج القيـاسُ بعـد اثبـات هـذه المقدمـة الكبرويـة: أنّ الواجـب يمكـن أن يعقـل سـائر المعقـولات. وقـال بعـد ذالـك: «وكل مـا يمكـن للواجـب بالإمـكان العـام، يجـب وجـوده لـه الى آخـر الدليـل لـكان لـه وجـه أيضـاً، لكـن عـلى أيّ وجـهٍ كان لا بـدّ فى الدليـل مـن مؤنـة إثبـات المقدمـة القائلـة: كل مـا يمكـن للمجـرد فهـو واجـب التحقـق لـه. فكلامـه لايخلـو عـن تشـويش واضطـراب. ثـم ههنـا كلام مـن وجـوه: منهـا إنّـا لا نسـلم أن كل مجـرد يمكـن أن يكـون معقـولاً؛ فـإن واجـب الوجـود لذاتـه، مجـرّدٌ. مـع

أنّ حقيقة غير معلومة للبشر وكذا حقيقة المفارقات. فكيف يدعى الضرورة فى هذه المقدمة.

ومنها: أنّ تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصّة، إنّما يتم إذا كانت المقارنة المطلقة ذاتيةً لها. وهو ممنوع. وأجيب عنه: بأن تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام. وشئ زائد عليه الذى باعتباره يتحقق الخصوص ضرورىّ. وإن كان بحسب ذاته مقدّما على العام كما فى العرضيات. وهذا القدر كافٍ فيما نحن بصدده. ومنها: أنّ اللازم من المقارنة فى العقل، صحةُ المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص. فجاز أن يصح لذات المجرّد المقارنة فى ضمن هذا الخاص فقط. ؛ لأنّ ذات المجرد بحيث لايقبل إلاّ هذه المقارنة الخاصّة أعنى: المقارنة العقلية. فإذا وجد فى الخارج امتنعت المقارنة المطلقة. لانتفاء شرطها الذى هو الوجود الذهنى، أو لوجودِ مانع لها الذى هو الوجود الخارجي. وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما، إذا كان المجردُ موجوداً فى الخارج قائماً بذاته.

وأجيب: بأنه إذا جاز اتصاف العام بشئ ولو فى ضمن الخاص، جاز اتصافه بذالك الشئ لذاته إلاّ لمانع خارج عن ذاته؛ إذ كل ما يمتنع على طبيعته لذاتها، يمتنع على كلّ فرد من أفرادها مطلقاً. والأمور الخارجية عن الماهية الغير اللازمة لها، إنّما تلحقها من جهة المادّة واستعدادها. فما لايكون مادّياً يمتنع عليه ذالك.

ومنها: أن ما ذكر فى امتناعِ توقّفِ صحةِ المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بعينه يدل على امتناعِ تعيّنِ صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصّة. وهو حلول المعقولات فى المجرد القائم بذاته. فيلزم أحد الأمرين: إمّا فساد ذالك الدليل أو بطلان هذه المقدمة.

وأجيب عنه: بأنه ما ادّعى أحدٌ توّقفَ صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحُلولية، حتى ينتقض به الدليل المذكور، بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقفِ المقارنة المطلقة عليها.

وليعلم! أنّ ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى على تقديرِ صحته، يدل على أن الواجب سبحانه يعقل الأشياء بحصول صورها فيه كما هو المفهوم من كلام الشيخ فى «الشفاء» و«الإشارات». قال فى «الشفاء»:

اعلم! أنّ المعنى المعقول قد يؤخذ من الشئ الموجود كما عرض إن أخذنا عن الفلك بالرصد والحِسّ، صورته المعقولة. وقد تكون الصورة المعقولةُ غيرَ مأخوذة عن الموجودة بل بالعكس. كما إنّا نعقل صورةً بنائيةً، نخترعها ثم يكون تلك الصورةُ المعقولةُ محركةً لأعضائنا الى أن نُوجِدها. فلا تكون وجدت. فعقلناها. ولكن عقلناها فوجدت. ونسبة الكل الى الأوّل الواجب الوجودُ، هو هذا. فانه يعقل ذاته ومايوجبه ذاته. ويعلم من ذاته كيفية الخير فى الكل. فتتبع صورته المعقولة، صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على أنها تابعة له إتباع الضوء للمضى والاسخان للجاز، بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود وإنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيراً ونظاماً.

وقال فى «الإشارات»: الصوَر الخارجية مثلاً، كما نستفيد صورة السماء من السماء. وقد يجوز أن يسبق الصورة أولاً الى القوّة العاقلة، ثمّ يصير لها وجود من خارج. مثلَ ما نعقل شكلاً، ثم نجعله موجوداً. ويجي أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى.

ومحصَّلـه: أنّ صـور الأشـياء قبـل وجودهـا مرتسـمة فى ذات البـارى سـبحانه واحـداً حقّـاً، بـل يكـون مشـتملاً عـلى كـثرة. وأجـاب عنـه بـما محصَّلـه: أن الواجـب لمـا عقـل ذاتـه بذاتـه، وكان ذاتـه علـةً للكثـرة التـى هـى معقولاتـه، هـى معلولاتـه ولوازمـه، مرتبـةً ترتـب المعلـولات. فهـى متأخـرة عـن حقيقـة ذاتـه، تأخـرَ المعلـول عـن العلـة. وذاتـه ليسـت بمتقومـة بهـا ولا بغيرهـا، بـل هـى واحـدة. وتكثـر اللـوازم والمعلـولات لاينـافى وحـدةَ علّتِـها الملزومـةِ إيّاها، سـواء كانت اللـوازم متقـررةً فى ذات العلـة أو مباينـة لهـا. فـإذن تقـرر الكثـرة المعلولـة فى ذات الواحـد العـالم بذاتـه المتقـدم عليهـا بالعِلِـيّة. والوجـود لا يقتـضى تكثـره. والحاصـل: أنّ الواجـب واحـد. ووحدتـه لاتـزول بكثـرة الصـور المعقولـة المتقـررة فيـه. هـذا مـا أفـاد المحقـق الطوسـى فى تقريـر كلامـه.

ثـم قـال: ولاشـك فى أنّ القـولَ بتقـررِ لـوازم الأوّل فى ذاتـه، قـولٌ بكـون الشـئ الواحـد قابـلاً وفاعـلاً معـاً. قـولٌ بكـون الأوّل موصوفـاً بصفـات غـير إضافيـة ولاسـلبية. قـولٌ بكونـه محـلاً لمعلوماتـه الممكنـة، المتكثـرة. تعـالى الله عـن ذالـك علـوّاً كبـيراً. قـولٌ بـأن معلولـه الأوّل غـير مبايـن لذاتـه، وبأنـه تعـالى لايوجـد شـيئاً ممـا يباينه بذاتـه، بـل بتوسـط الأمـور الحالـة فيـه الى غـير ذالـك ممـا يخالـف الظاهـر مـن مذاهـب الحكـماء، والقدمـاء القائلـون بنفـى العلـم عنـه تعـالى. وأفلاطـون القائـل بقيـام الصـور المعقولـة بذواتهـا. والمشّـاؤون القائلـون بإتحـاد العاقـل والمعقـول. إنـما ارتكبـوا تلـك المحـالات حـذراً عـن التـزامِ هـذه المعانـى. والمصنـف رحمـه الله تعـالى أراد أن يجيـب عـن بعـض هـذه الإيـرادات.

فقـال: **(فـإن قيـل: لـو كان البـارى تعـالى عالمـاً بشـئ لـكان فاعـلاً لتلـك الصـورة** لإمكانهـا **(وقابـلاً لهـا)** لقيامهـا بـه، **(وهـو محـال)**؛ لأنّ القابـل هـو الـذى يسـتعد

للشـئ، والفاعـل هـو الـذى يفعـل الشـئ، والأوّل غـير الثـاني؛ لامـكان تعقـلِ كلِّ منهـما مـع الذهـول عـن الآخـر فيلـزم التركيـب. قلنـا: لِـمَ لايجـوز أن يكـون الشـئ الواحـد مستعداً للشـئ التصـوري ومفيـداً لـه، وهـذا لأن معنـى كونـه مسـتعدّاً للـشيء أنـه لا يمتنـع لذاتـه أن يتصـوره، ومعنـى كونـه فاعـلاً أنـه مقجـم بالعليـة عـلى ذالـك التصـور، فـلِمَ قلتـم: إنهـما متنافيـان؟.

محصّـل هـذا الجـواب: أن المـراد بالقبـول فى قولهـم: الشـئ الواحـد لا يكـون فاعـلاً وقابـلاً، هـو القبـول بمعنـى الإنفعـال التجـددى. وهـو مـن بـاب الإسـتعداد والقبـول. بهـذا المعنـى لايمكـن أن يجتمـع مـع الفعـل. فيمتنـع أن يكـون القابـل بهـذا المعنـى فاعـلاً.

وأمـا القبـول بمعنـى مطلـق الإتصـاف بشـئ، فإنـه يجـوز أن يجتمـع مـع الفعـل. فـلا مضايقـة فى كـون القابـل بمعنـى الموصـوف فاعـلاً. والمـراد ههنـا بالقبـول، هـذا المعنـى لا المعنـى الأوّل. والإسـتعداد الواقـع فى عبـارة المصنـف، وإن كان ملايـماً للمعنى الأوّل لكـن المـراد بـه المعنـى الثانـى. والأمـر فى الألفـاظ بعـد وضـوح حقيقـة الحـال هـيِّنٌ. ومـا قيـل: «حـق الجـواب أن يقـال: إنـما يلـزم التركيـب، لـو كان القبـول والفعل جزئـين لـه. وليـس كذالـك، بـل همـا إضافتـان عارضتـان لـه بالقيـاس الى الصـورة. »

فليـس بشـئ؛ لأنـه إذا كان الإضافتـان عارضتـين لـه. فـلا يكـون صدورهمـا إلاّ بجهتـين مختلفتـين: فإمـا أن يتسلسـل لا الى النهايـة أو ينتهـى الى جهتـين مقومتـين لذاتـه تعـالى. فيلـزم التركيـب. والتحقيـق: أنـه يلـزم عـلى تقديـر القـول بإرتسـام الصـور فى ذاتـه تعـالى: أن لايكـون الصـادر الأوّل هـو العقـل الأوّل ثـم العقـل الثانـى والفلـك الأوّل الى آخـر ماذكـروا كـما سـيجى بيانـه (إن شـاء الله تعـالى) إذ يجـوز عـلى هـذا

التقديـر أن يصـدر كل شـئ بواسـطة صورتـه مـن غـير لـزومِ صـدور الكثـرة عـن الواحـد الحقيقـي.

وأيضـاً يلـزم عـلى هـذا التقديـر إسـتكماله تعـالى بالغـير؛ لكـون العلـم زائـداً عـلى نفس الـذات وكونـه عاريـاً فى حـد نفسـه عـن كـمال العلـم. ويـورد الاعـتراض عـلى هـذا المذهـب بوجـوه شـتى. ذهـب الشـيخ المقتـول الى أن علمـه تعـالى بحضـور الممكنـات عنـده تعـالى وانكـره العلـم الفعـلى المقـدم عـلى الإيجـاد. ويـرد عليـه أنـه يسـتلزم أن لايكـون البـارى سـبحانه خالقـاً بالعنايـة والإرادة وقـد التـزم.

والحـق أن العـالم ومـا أودع فيـه مـن الحِكَـم والمصالـح أعـدل شـاهد عـلى أن خالقه حكيـمٌ أبدعـه بالعنايـة والإرادة. وذهـب المحقـق الطـوسي الى صـور الأشـياء حاصلـة فى العقـل الأوّل. وهـو مـع مـا فيـه حـاضرٌ عنـده تعـالى حضـور المعلـول عنـد العلـة. وهـو منـاط العلـم الواجـب سـبحانه بالأشـياء. ويـرد عليـه وروداً ظاهـراً أنـه يلـزم ح أن لايكـون العقـل الأوّل مخلوقـاً بالعنايـة والإرادة. وأيضـاً يلـزم الإسـتكمال بالغـير كـما لايخفـى عـلى مـن لـه فهـمٌ سـليمٌ.

(ومـن اعتقـد أن علـم البـاري بالأشـياء نفـس ذاتـه) إعلـم!: أن المتأخريـن ذهبـوا الى أن لـه تعـالى بالأشـياء علمَـين: الاوّل العلـم المتعلـق بهـا قبـل وجودهـا وهـو العلـم الفعـلى السـابق عـلى الإيجـاد. وهـو نفـس ذاتـه. ويسـمى هـذا العلـم بالعلـم الإجمـالى؛ لا لكـون المعلومـات منكشـفةً إجمـالاً، بـل لكـون مبـدء الإنكشـاف فيـه أمـراً واحـداً بسـيطاً.

والثانـى علمـه المتعلـق بهـا بعـد وجودهـا. وهـو علـم حضـورى بحضـورِ جميـعِ الممكنـات عنـده تعـالى حضـورَ المعلـول عنـد العلـة. وهـو علـم تفصيـلى ومنشـأ

الإنكشـاف فيـه: نفـس ذوات الأشـياء الحـاضرة عنـده تعـالى. وبينـوا كيفيـةَ هـذا الإجمـال: بـأنّ حقيقتـه تعـالى بسـيطة. وهـى بنفـس ذاتِها منشأٌلإنكشـاف الأشـياء كلهـا عـلى سـبيل التفصيـل. فذاتـه بمنزلـة الصـورة العلميـة المتعلقـة بجميـع الأشـياء. فكأنـه إجمـال. وليـس معنـى الإجمـال ههنـا مـا يقـال فى الحـد والمحـدود. وهـو كـون الصـورة الواحـدة منحلـةً الى صـور متعـددة. ولا مـا يقـال فى غيرذالـك أي: عـدم تميـز الشـئ عنـد العقـل عـن جميـع مـا عـداه، بـل منعنـاه. مثـل أن يكـون بينـك وطرفـك مناظـرةٌ، فـإذا تكلـم بـكلام طويـل، خطـر ببالـك جوابُـه ثـم تُفصلّـه شـيئاً بعـد شـئ الى أن تمـلأ دسـته كاغـذ.

وبعضهـم مثّـل العلـم الإجمـالى بالنـواة والشـجرة. فكـما أنّ النـواة مـع بسـاطتها ينطـوى عـلى جميـع مـا فى الشـجرة كذالـك هـذا النحـو مـن العلـم الإجمـالى ينطـوى عـلى العلـم التفصيـلى. والحـق أن هـذه التمثيـلات لا يمكـن أن يكـون مِقْياسـاً تـامّاً لعلـم الواجـب سـبحانه؛ لأنّ مـا حصـل عنـد المناظـرة قبـل التفصيـل ليـس إلاّ ملكـة الإقتـدار عـلى التفصيـل. فـلا كـمال تميـز فيـه وكذالـك ليـس فى النـواة شـئ مـن أجـزاء الشـجرة. نعـم فيـه قـوة؛ لأنْ تصـير شـجرةً بخـلافِ مـا نحـن فيـه؛ إذ القـوة فى علـم البـارى سـبحانه محـال. أورد عليـه بوجـوه منهـا أن ذات البـارى سـبحانه بسـيط مـن كلِ وجـه ليـس فيـه شـائبة الكثـرة أصـلاً. والواحـد مـن حيـث هـو واحـد، لايصـح أن يكـون منشـأً لإنكشـاف الكثـرة عـلى وجـه الإمتيـاز والإنحيـاز. فمـن اعتقـد أن علـم البـارى سـبحانه بالأشـياء نفـس ذاتـه.

(فقـد اعتقـد نفـى العلـم بهـا بالحقيقـة) والقـول بأنـه يجـوز أن يكـون الواحـد منشـأً لإنكشـاف الكثـرة بجهـات متكثـرة غـير نافـع؛ إذ حينئـذٍ لا تكـون الـذات الواحـدة

مـن حيـث هـى كذالـك منشـأً للإنكشـاف حقيقـةً. وأيضـاً تلـك الجهـات: إمّـا أمـور منضمّـة الى الواجـب تعـالى أو أمـور منفصلـة عـن ذاتـه أو أمـور منتزعـة عنهـا. عـلى الأوّل والثانـى لايكـون ذاتـه سـبحانه منشـأً للإنكشـاف بـل يرجـع الى القـول بإرتسـام الصـور فى ذاتـه تعـالى كـما هـو مذهـب الشـيخ واختـاره المصنـف رحمهـما الله تعـالى أو الى مذهـب افلاطـن الإلهـى وعـلى الثالـث يجـرى الـكلام فى منشـئها. فالمنشـأ إمّـا ذات الواجـب سـبحانه فيلـزم انتـزاع الكثـرة عـن الواحـد مـن حيـث هـو واحـد أو شـئ آخـر. فيجـرى الـكلام فيـه.

وأجيـب عنـه: بـأن مـا ذكـر اسـتبعادٌ محـضٌ. لم لايجوز أن تكـون الـذات الواحـد الحقـة منشـأً لإنتـزاع القـدرة والإرادة وغيرهـا مـن الصفـات. فيجـوز أن تكـون الـذات الواحـدة منشــأً لانكشــاف الكثــرة. ومنهــا: إن الممكنــات مباينــة لــذات الواجــب سـبحانه مباينـةً تامّـةً. فـلا وجـه لإنكشـافها بحضـور ذات واحـدة بسـيطة مـن كلِ وجـه. وأجيـب: بأنـه يجـوز أن يكـون لـذات البـاري خصوصيـةً مـع كل واحـد مـن الممكنـات. وبهـا تنكشـف الأشـياء عنـده كشـفاً تفصيليّـاً. وتلـك الخُصوصيـات أمـور انتزاعيـة.

منشـأ انتــزاعها: نفـس ذات الواجـب تعـالى. هـذا الجـواب فى غايـة السـخافة، قـد بـيّنا وجـهَ سـخافته فى حواشـينا المعلّقـة عـلى حواشـى الحواشى الزاهديـة على الرسـالة القطبيـة.

ومنهـا أنـه لـو كانـت الممكنـاتُ منكشـفةً عنـده تعـالى فى مرتبـةِ ذاتـه لكانـت متمــيّزةً، ضرورةَ أنّ العلـمَ يسـاوق التميّـزَ مـع أنـه لا تمــيّز للمعـدوم المحـض.

ومنهـا أنـه عـلى هـذا التقديـر، يصـدق الموجبـة القائلـة الممكنـات معلومـة مـن دون وجـود الموضـوع مـع أنّ الموجبـة مطلقـاً يسـتدعى وجـودَ الموضـوع. ولقـد أجابـوا عـن هـذه المحاذيـر بوجـوه سـخيفة ليـس شـئ منهـا قابـلاً للتعويـل.

وذِكْرُها فى هذا المقام يوجب الإطنابَ والتطويلَ.

ولـنعم مـا قـال الشـيخ فى بعـض رسـائله: إنـه ليـس الى هـذا المطلـب العـالى مطمـع، لاسِـيّما فى دار الغـرور. فـلا تلتمـسْ مـن نفسـك شـيئاً عجـزتْ الملائكـة المقرَّبـون والأنبيـاء والأوليـاء العارفـون عـن الوصـول إليـه إلاّ مـن فضَّلـه الله تفضيـلاً. فـإن أردتَ لـمعةً مـن ذالـك فجاهِـدْ نفسـك وتفكّـر فى خلواتـك وفـرِّغْ زوايـا القلـب! ليحـدث لـك حـادثٌ نطمئـنُّ بـه.

فصل فى أن الواجب لذاته عالم بالجزئيات المتغيرة على وجه كلى؛ لأنه يعلم أسبابها علماً تامّاً. فوجب أن يعلم ما يلزم عنها لذاته

وذالك؛ لأنّ الكل معلول للواجب سبحانه. وهو علة للكل وعالم بذاته. والعلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول. فوجب أن يكون الواجب سبحانه عالماً بالجزئيات كما أنه عالم للكليات.

(لكن لايدركها[1]) أي: الجزئيات المتغيرة.

(مع تغيرها، وإلاّ لكان يدركها تارةً أنها موجودة غير معدومة، وتارةً يعلم أنها معدومة غير موجودة،). يعنى: لو كان الواجب تعالى عالماً بالجزئيات المتغيرة، لزم تغيرُ علمه بتغير الجزئيات. واللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمة: أنّ زيداً مثلاً إذا وجد فى الدار. وتعلّق علمُه بوجوده فى الدار. فبعد خروجه عنها إنْ بقى العلم الأوّل يلزم انقلاب العلم جهلاً؛ لأن زيداً إذا لم يكن موجوداً فى الدار. وتعلق علمه تعالى بكونه موجوداً فى الدار، كان ذالك العلم غير مطابق. وهو الجهل فيلزم التغير فى علمه وإن لم يبق العلم الأوّل بعد خروج زيد من الدار (فيكون لكل منهما) أي: لكل من وجود زيد وعدمه.

---

(١) قيل عليه: إنه لا ريب أن الجزئيات المتغيرة معلولة له تعالى وإن كانت معلولة له بواسطة، وقد قالوا: إن العلم بالعلة علماً تاماً يوجب العلم بالمعلول، فأول الكلام يثبت العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث إنها متغيرة، وآخره ينفيه، فهذا تناقض، وعندى أوّل الكلام حق وآخره باطل، وماقالوا من لزوم التغير فى الذات فباطل؛ لأنّ التغير التجدد فى حدوث الجزئيات، وأمّا علمه تعالى فمتعلق بالوجود والعدم المحدودين بحد الموقتين بوقت فى الأزل على نحو واحد من غير تجدد وتعاقب، يعنى يعلم سبحانه تعالى فى الأزل أن زيداً يوجد فى وقت كذا، ويموت فى كذا، فالتجدد والتعاقب يرجع الى حدوث الجزئيات دون علمه كما زعموا تعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

(صورة عقلية على حدة، واحدة من الصورتين لا تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، هذا خلف. بل يعلم الجزئيات المتغيرة على وجه كلي) أورد عليه بأنهم زعموا: أنّ العلم التام بخصوصيته العلة يستلزم العلم بخصوصياتِ معلولاتها الصادرة عنها بواسطة أو بغير واسطة. وادعوا انتفاء علمه بالجزئيات المتغيرة من حيث هى جزئيته لاستلزامه التغير. وهل هذا إلاّ تناقض؛ فإنّ الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب سبحانه كغيرها. فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها، وقد التجؤوا لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسببِ مانع. هو التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية فإنهم يخصون قاعدتهم لموانع تمنع اطرادها. وذالك مما لايستقيم فى العلوم اليقينية. وأجيب عنه: فإن هذا إفتراء على الحكماء من جماعة من المتأخرين.

وبناء ذالك إمّا على أنهم فهموا من قول الحكماء: «أن البارى تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى». أنّ الجزئيات معلومة بطبائعها الكلية لا بِـهُوّياتها الشخصية. وإمّا على أنهم زعموا: أنّ تصور الماهية لا يمنع فرض الشركة إلاّ بواسطةِ أمرٍ مخصص، منضم اليه، مسمى بالتشخص. وهو أمر جزئى لا ماهية كلية. فما لم يدرك ذالك الأمر المخصص، كان المدرك كليّاً. وزعموا أنّ علمه بالجزئيات على الوجه الكلى؛ لأجل عدم إطلاعه على ذالك الأمر المخصص.

وإمّا للإشتباه الواقع بين العلم والمعلوم: بأن العلم إذا كان كليّاً غير متغير، يلزم أن يكون المعلوم أيضاً كليّاً.

والواجب إذا كان علمه منحصراً فى العلم الكلى الغير الزمانى، يلزم أن لايكون له علم بالشخصيات وبذالك يتجه تكفيرهم بلا ريب. وهم بُرآء عن

هـذه الإفـتراءات. أمّـا عـن الأول، فـلأنّ الشـيخ قـال فى «التعليقـات»: الأوّل يعـرف الشـخصَ. وأحوالَـه الشـخصية و وقتَـه ومكانَـه الشـخصى مـن أسبابه ولوازمـه المؤدية اليـه، الموجبـة لـه. ولايعـزب عـن علمـه مثقـال ذرة فى الأرض ولا فى السـماء.

وأمّـا عـن الثانـى، فـلأن منـاط الكليـة والجزئيـة عندهـم نحـو الإدراك. لا التفـات بـين المـدرك. فهـما ينشـآن مـن اختـلاف نحويـن مـن الإدراك لا مـن الإدراك المخصـص وعـدم إدراكـه. فـكلّ مـا يـدرك بطريـق الإحسـاس يكـون جزئيـاً. وكل مـا يـدرك بطريـق التعقـل يكـون كلياً سـواء كان مذهبهـم هـذا حقّـاً أو باطـلاً. فهـم يثبتـون علمه تعـالى بجميـع الأمـور الممكنـة الموجـودة، ولكـن عـلى وجـه لا يمنـع الشركـة. وكـما أنّ كثـيرا مـن الصفـات التـى فى حـق غـيره كـمال، فى حقـه نقـص؛ لتعاليـه عـن صفـات الماديـات مـن حيـث ماديتهـا، كذالـك الإحسـاس والتخيـل نقـص فى حقـه. وهـم نفـوا عنـه الإحسـاس والتخييـل لا العلـم بشـئ مـن المحسوسـات. فـلا يتجـه تكفيرهـم بهـذا القـدر. وأمّـا عـن الثالـث فـلأن العلـم بالمتغـير لا يلـزم أن يكـون متغـيراً كـما أن العلـم بالمحسـوس لايلـزم أن يكـون إحساسـاً.

وأنـت تعلـم: أن علـم الجزئـى عـلى وجـه كلى يسـتلزم أن لايعلـم خصوصيـات الجزئـى بـل إنـما يعلـم مـن حيـث أنـه ماهيتـه متخصصـةٌ بأوصـاف يختـصّ جملتهـا بواحـد جزئـى. وإن لم يمنـع نفـس تصوّرهـا عـن وقـوع الشركـة. ولايخفـى أنـه يسـتلزم جهـل الجزئـى مـن بعـض الوجـوه. تعـالى الله عـما يقـول الظالمـون علـوّاً كبـيراً.

مناقضتُـه: لمـا ذهبـوا اليـه مـن أن الـكل معلـول للواجـب العـالم بذاتـه. والعلـم التـام بخصوصيـة العلـة يسـتلزم العلـم التـام بخصوصيـة المعلـول، ظاهـر.

واعلـم: أن المصنـف مثّـل العلـم الجزئـي عـلى الوجـه الـكلى بقولـه: (كـما تعلـم الكســوف الجزئـي بعينـه بأنـك تقـول فيـه أنـه كسـوف يكـون بعـد حركـةِ كوكـبِ كذا)كالقمـر مثـلاً.

(مـن) موضـع (كـذا شـمالياً) أي: حـال كونـه واقعـاً فى ناحيـة القطـب الشـمالى. (بصفـة كـذا) مثـل كونـه فى عقـدة الـرأس والذنـب.

(وهكـذا الى جميـع العـوارض الكليـة،) مثـل أنـه واقـع فى سـاعة كـذا بعـد مـدة كـذا.

(لكنـك مـا علمتـه جزئيـاً؛ لأن مـا علمتـه لا يمنـع الحمـل عـلى كثيريـن) لأن مـا علمتـه متصفـة بصفـات كليـة. والمتصـف بصفـات كليـة، وإن كان منحـصراً فى شـخص واحـد لكنـه لايمنـع الشركـة بـين كثيريـن بمجـردِ تصـوره.

قـال الشـيخ فى «التعليقـات»: هـذا الكسـوف الـذى يكون بهـذه الأسـباب وإن كان شـخصياً؛ فإنـه قـد يتصـور كليّـاً مـن جهـة أسـبابه. فيكـون نوعـاً مجموعـاً فى شـخصه. فالعـالم المسـتند إليـه لا يتغـير.

(وهـذا العلـم الـكلى غـير كاف للعلـم بوجـود ذالـك الكسـوف المشـخص فى ذالك الوقـت مـا لم ينضـم إليـه المشـاهدة والتخيـل) فـلا يجـوزأن يحكـم فى هـذا الآن بوجـود هـذا الكسـوف أوّلاً وجـوده إلا أن تعـرف جزئيـات الحـركات بالمشـاهدة الحسـية (ولمـا لم يكـن الحاصـل فى علـم الله تعـالى سـوى ماذكرنـا لم يعلـم الجزئيـات إلا عـلى وجـه كلى) غـير متغـير.

فصل فى أن الواجب مريد للأشياء وجواد

(أما إرادته فلأن كل ما هو معلوم عند المبدأ وهو خير، غير مناف لماهيته فائض عن ذات المبدأ وكماله المقتضى لفيضانه، فذالك الشئ مرضى له، وهذا هو الإرادة). تقريره: أن إرادة الله تعالى عند الحكماء عين علمه بأنه كيف ينبغى أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل. ويسمونه بـ«العناية». فإن العناية عندهم على ما قال الشيخ فى «الإشارات»: هى إحاطة علم الأوّل بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام. وبأن ذالك واجب عنه وعن إحاطته به. فيكون الوجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير إنبعاثِ قصد وطلبٍ من الأوّل الحقّ. فعلم الأوّل بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل، منبع لفيضان الخير فى الكل. ولما كان علمه تعالى فِعلياً. وعلمه بالجزئيات إنما هو على وجه كلى. فإذا علم ذاته وعلم نظام الخير الموجود أنه كيف يكون. فذالك النظام يكون لا محالة كائناً مستفيضاً بناءاً على أنّ علمه فعلى. وهو خير غير مناف لذات المبدء الأوّل. فعلمه تعالى بفيضان نظام الخير عنه. وأنه غير مناف لذاته هو إرادته لذالك ورضاه. وهى الإرادة الأزلية التى هى سبب للكفاية الأبدية. .

(وأمّا جوده) قال الشيخ فى «الإشارات»: أتعرف ما الجود؟.

والجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوضٍ. فلعل من تهيب السكينَ لمن لاينبغى له، ليس بجوادٍ. فلعل من يهب؛ ليستعيض معامل فليس بجوادٍ. وليس العوض كله عيناً بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى أن

يكـون عـلى الأحسـن أو عـلى مـا ينبغـي. فمـن جـاد؛ ليُشرف أو ليُحمـد أو ليُحسـن بـه بالفعـل فهـو مستعيض غـير جـوادٍ. واعـترض عليـه الإمـام الـرازي بوجـوه: منهـا أن القصـد الى ايصـال الفائـدة الى الغـير، لـو لم يكـن معتـبراً فى الجـود لوجـب أن يقـال للحجـر الـذى سـقط مـن سـقف ووقـع عـلى رأس عـدوّ إنسـان، فـمات ذلـك العـدو إنـه جـواد مطلـق ، لحصـول مـا ينبغـى منـه، لا لعـوض.

وأجـاب عنـه المحقـق الطوسـى: بـأن الجـواد إنـما يكـون مـن يصـدر عنـه الجـود بالـذات لا بالعـرض. وههنـا مـا ينبغـى لم يصـدر عـن الحجـر بالـذات؛ لأن الحاصـل منـه بالـذات هـو حركتـه الطبعيـة. وهـى إستفادة كـمال منـه لنفسـه، لا ايصـال الكـمال الى لغـيره. وإنـما وقـع عـلى رأس إنسـان إتفاقـاً. والإتفاقـى لايكـون بالعـرض. ثـم إن الوقـوع عـلى الـرأس، لايقتـضى المـوت بالـذات بـل يقتـضى اختـلال أوضـاع الأعضاء.

وللمـوت سـبب آخـر يقتضيـه بالـذات عنـد اختـلال الأعضـاء ثـم إن المقتـضى لمـوتِ عـدوّ إنسـان لايكـون مقتضيـاً لوصـولِ فائـدة الى ذالـك الإنسـان بالـذات بـل بالعـرض. ومنهـا: أنّ الـدواء المصلـح للبـدن أو المزيـل للمريـض يفيـد صحـة البـدن وإزالـة المـرض. ولاريـب أن صحـة البـدن وإزالـة المـرض مما ينبغـى فهـو إفـادة مـا ينبغـى بـلا عـوض. فيلـزم كـون الـدواء جـواداً. وأجـاب عنـه المحقـق الطوسـى: بـأن الـدواء لا يفيـد بالـذات إلا كيفيـة البـدن ملايمـةً أو مضـادةً للمـرض.

ثـم أنهـا توجـب الصحـة وإزالـةَ المـرض. وهكـذا حـال سـائر الفاعـلات الطبعيـة؛ فـإن كل فاعـل طبعـى يفعـل شـيئاً. وذالـك الفعـل كـمال لـه بالـذات، ولغـيره بالعرض. وأورد عليـه المحاكـم: بأنـه هـب أنّ إفـادة الـدواء بالقيـاس الى الصحـة و إزالـة المـرض ليسـت إفـادة أوّليـة، إلا أنـه يفيـد بالـذات تلـك الكيفيـة الملايمـة للطبيعـة أو المضـادة

للمـرض. وهـى أمـر مؤثـر مرغـوب فيـه. فوجـب أن يكـون جـواداً بالنسـبة الى تلـك الصفـة الحادثـة فى البـدن. ثـم قـال: والحـق: أن القصـد معتـبر فى مفهـوم الجـود. فـلا أقـلّ مـن إعتبـار الشـعور بـما يفيـد وح لا نقـض أصـلاً.

(فنقـول: الواجـب لذاتـه إمّـا أن يفعـل بقصـد وشـوق إلى كـمال أو يفعـل لأنـه نظـام الخـير فى الوجـود، فيوجـد الأشـياء عـلى مـا ينبغـى لا لغـرض وشـوق. والأول محـال؛ لمـا بينـا أن واجـب الوجـود ليـس لـه كـمال منتظـر، والقسـم الثانـى حـق، فهـو الجـواد.) يعنـى: أن صـدور الممكنـات عـن الواجـب جـل مجـده لايمكـن أن يكـون على سـبيلِ قصـدٍ وشـوقٍ لـه الى كـمال، وإلا لـزم كونـه مسـتكملاً بالغـير. وهـو محـال. وإذا لم يكـن فعلـه لقصـدٍ وشـوقِ كـمالٍ. فيكـون صـدور الـكل عنـه بمحـض عنايتـه عـلى مخلوقاتـه.

وهـى عبـارة عـن تمثـل نظـامِ جميـع الموجـودات مـن الأزل الى الأبـد فى علمـه تعـالى مـع الأوقـات المرتبـة الغـير المتناهيـة التـى يجـب ويليـق أن يقـع كل موجـود منهـا واحـد مـن تلـك الأوقـات. وهـو لازم لذاتـه لا يتصـور تخلفـه.

ويقتـضى إفاضـة ذالـك النظـام عـلى ذالـك الترتيـب والتفصيـل بحيـث لا يجـوز عـدم إفاضتـه أصـلاً. وبهـذا ظهـر أنـه تعـالى موجـب بالـذات لا بمعنـى أن فاعليتـه تعـالى كفاعليـة المجبوريـن مـن ذوى الطبائـع الجسـمانية كإحـراق النـار وإشراق الشـمس، بـل عـلى معنـى أنـه تـام فى الفاعليـة. فيجـب عنـه مـا تـم اسـتعداده للوجـود مـن غـير إنبعـاثِ قصـد وطلـب مـع علمـه لمعلولـه وصـدوره عنـه. فهـو الجـواد الحـق والفيـاض المطلـق. ثـم أنـه لمـا ثبـت عندهـم أن إرادتـه تعـالى عبـارة عـن علمـه بالنظـام الأكمـل الـذى سـموه بـ«العنايـة».

قالوا: القضاء عبارة عن علمه الأزلى وعنايته المقتضية النظام الموجودات على ترتيب خاص. بأحسن ما يمكن إيجاده. إذ لو أمكن أحسن منه، ولم يعلمه لم يكن علمه محيطاً بجميع الكليات والجزئيات. وأن علمه ولم يفعل، لم يكن جوده شاملاً لجميع الممكنات. والقدر عبارة عن تعلقِ تلك العناية بالأشياء فى أوقات حصولها. ثم قالوا: إن دخول الشر فى القضاء الالهى بالعرض لا بالذات؛ لأن الشئ إمّا خير محض أو الخير غالب عليه أو الخير والشر فيه متساويان أو الشر غالب عليه أو شرّ محض.

والأوّل والثانى متحققان.

أمّا تحقق الأوّل فظاهر؛ لأن العناية الأزلية والحكمة الإلهية التى هى منبع الخير. والجود يقتضى حصوله كالعقول و الأفلاك الغير المتغيرة.

وأمّا الثانى فالحكمة يقتضى وجودها أيضاً؛ لأن ترك الخير الكثير؛ لأجْل الشر القليل لا يليق بالحكيم؛ ضرورة أن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرٌّ كثيرٌ.

وأمّا الأقسام الباقية: فغير متحققة؛ إذ الحكمة لا تقتضى وجودها. فظهر أن الخير مراد لذاته. والشر مكروه لذاته مراد بالعرض؛ إذ لايمكن تنزية ما فى هذا العالم عن الشرور بالكلية.

* * *

الفن الثالث فى الملائكة. وهى العقول المجردة

بإصطلاح الفلاسفة (وهى يشتمل على أربعة فصول، الفصل الأوّل فى إثبات العقل. وبرهانه: أنّ الصادر عن المبدء الأوّل، إنّما هو الواحد؛ لأنه بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه. والبسيط لا يصدر عنه إلا واحد كما مر. وذالك الواحد إما أن يكون هيولى أو صورةً أو عرضاً أو نفساً أو عقلاً).

تفصيله: أن الممكن إمّا جوهر أو عرض. والجوهر إنْ كان حالاًّ فى جوهر آخر، فصورة. وإنْ كان محلاً له فهيولى. وإنْ كان مركبّاً منهما فجسم. وإلاّ فإن كان متعلّقاً بالجسم تعلّقَ التدبير والتصرف، فنفس وإلاّ فعقل. فالواحد الصادر عن المبدء الأوّل إمّا أن يكون هيولى أو صورةً أو جسماً أو عرضاً أو نفساً أو عقلاً. وإنّما لم يتعرض للجسم؛ لأنّ كونه كثيراً ظاهراً جدّاً.

(لا جائز أن يكون) الصادر عن المبدء الأوّل (هى الهيولى؛ لأنها لا تقوم بالفعل بدون الصورة) ولو كانت هى المعلول الأوّل لكانت متقدمةً بالوجود، على الصورة. وهو محال؛ لأنّ الصورة شريكة لعلة الهيولى. وأيضاً المعلول الأوّل يجب أن يكون علةً ومؤثراً فيما بعدُ. والمادّة ليس لها صلاحية التأثير. بل من شأنها: القبول فقط.

(ولا جائز أن يكون صورةً؛ لأنها لاتتقدم بالعلية على الهيولى؛ لما مرّ) من أنّ كونها علةً فاعليةً، موقوفة على تشخصها؛ لأنها لايتصور كونها فاعلةً لوجودِ شئ فى الخارج إلاّ بعد كونها موجودةً فيه ولا وجود فى الخارج إلاّ للمشخصات.

وتشخصها موقوف على المادّة؛ لما تقرر أن المادة علة قابلة لتشخص الصورة. فلو كان المعلول الأول هى الصورة، لزم تقدمها بالتشخص على المادة؛ لكونها فاعلة لها.

(ولا يجوز أن يكون عرضاً؛ لإستحالة وجوده قبل وجود الجوهر)ضرورة أن العرض مشروط فى وجوده بالجوهر. فلو كان معلولاً أوّل لكان علةً أو شرطاً لوجود الجوهر. فيلزم الدور.

(ولا جائز أن يكون نفساً وإلاّ لكان فاعلاً قبل وجود الجسم. وهو محال؛ إذ النفس هى التى تفعل بواسطة الأجسام) يعنى: أن فعل النفس يحتاج الى آلالة المحتاجة الى المادة. فلو كان المعلول الأوّل هى النفس لكانت سابقةً فى تأثيرها على المادة ضرورة؛ كون المادة معلولاً لها حينئذٍ بواسطة أو بلا واسطة فتدور. (فتعين أن يكون المعلول الأوّل عقلاً. وهو المطلوب).

وأورد عليه بوجوه منها: إنّا لانسلم أنّ الواجب واحد من جميع الجهات، بل له جهات إعتبارية كالسلوب والإضافات. ويجوز أن يكون تلك الجهات شروطاً للتأثير. فيتعدد آثاره كما أنهم جعلوا الأمور الإعتبارية منشأً لصدور الكثرة عن الواحد فى المعلول الأول كايجاده ووجوده.

وإذا جاز ذالك فالمبدء الأوّل فيه من السلوب والإضافات ما لاتحصى فلم لا يجوز أن يكون مبدأً للكثير بحسبها.

وأجاب عنه المحقق الطوسى: بأن السلب والإضافة لا يكونان إلاّ بعد ثبوت الغير، ضرورة إستدعاء السلب مسلوباً والإضافة منسوباً. فلو توقف ثبوت الغير على السلب والإضافة لزم الدور.

وفيه نظر؛ لأنه إنْ اراد أنّ الحكم السلبى. وتعقل الإضافة لا يكون إلا بعد ثبوت المسلوب و المنسوب الذهن فهو مسلم. ولكن لا نسلم أنه لو توقف ثبوت الغير على السلب والإضافة لزم الدور؛ لأن المفروض توقف ثبوت الغير فى الخارج على نفس السلب والإضافة.

وظاهر أنه لايلزمْ من توقفِ تعلقهما على ثبوت الغير فى الذهن، دورٌ. وإنْ اراد أن نفس السلب ونفس الإضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب. فهذا وإن سلم فى الإضافة لكنه غير مسلم فى السلب؛ فإنّ إنتفاء الشئ عن الشئ، لايتوقف على ثبوتِ المسلوب عنه لا فى الخارج، ولا فى الذهن. فكيف يتوقف على ثبوت المسلوب ضرورةَ أنّ السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع.

ومنها: إنّا لا نسلم أن النفس لا تؤثر إلاّ بآلة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرّحوا به.

فإن قيل: فتكون مستغنيةً عن المادة فى الذات والفعل وإلاّ لعنى بالعقل إلاّ هذا.

قلنا: العقل هو الجوهر المستغنى فى ذاته وفى جميع أفعاله. والمحتاج الى المادة فى بعض أفعاله لا يكون عقلاً بل نفساً، فلم لايجوز أن يكون الصادر الأوّل هى النفس. ويكون إيجادها فى أوّل المرتبة بدون الآلة.

وأجيب عنه: بأن النفس من حيث كونها نفساً لايخلو عن نقص وقوة. وإلاّ لم تكن متعلقةً ببدن خاص يكون موضوعاً لتصرفاتها وأفعالها. وإن لم يكن موضوعاً لوجودها. فما دامت القوة باقيةً فيها لابدّ وأن يكون تعلقها بالبدن باقياً حتى أنه إذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها وصارت عقلاً محضاً لم يكن أن

يسخ لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الإستقلال لوجودها. والإكتفاء بذاتها فى تأثيراتها؛ إذ السُنُوح واللحوق من خواص الماديات.

وفى عالم الملكوت لايكون تجدد وآفة أو ضعف أو كلال؛ إذ كل ما انخرط فى سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة. ونفوس الأنبياء والأولياء وإنْ كانت فى غاية الاتصال المتصور فى حق النفوس ما دامت كونها نفوساً بعالم القدرة والعظمة والجلال.

وبحسب ذالك الإتصال صدرت عنهم الآثار العجيبة والأحوال الغريبة، لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبةِ تعلق بالأجرام وعن نسبة مآ وضعية لإبداعاتهم بالقياس الى ما يؤثرون فيه. ولو كانو متصلين بذالك العالم إتصالاً كليّاً بلا شائبة.

تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح والمثال التى لا تحقق لها إلاّ بالمادة والأجسام لكانوا متساوى النسبة فى التأثير الى جميع الأشخاص والأوضاع والأمكنة والأزمنة ولابجنس نفوسهم بالإنحصار فى تعلقها ببدنٍ مخصوصٍ دون غيره.

والحاصل: أنّ أوّل ما يصدر عن الواجب تعالى يجب أن يكون أمراً واحداً بالفعل فى الوجود والتأثير. وغير الجوهر العقلى لايكون كذالك لإنتفاء الوحدة عن الجسم. والفعلية عن الهيولى. واستقلال الوجود بحسب الماهية عن العرض وبحسب التشخص عن الصورة.

واستقلال التأثير عن النفس؛ لكونها جسمانية الفعل. وإنْ كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الأربعة متباينة عن المبدء الأعلى فرادى وازدواجاً وعن دخولها فى دين الوجود أفواجاً؛ لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلاً عن العرض الواجب التأخرُ عن الكل.

فصل فى إثبات كثرة العقول

وبرهانه: أنّ المؤثر بلا واسطة فى الأفلاك إمّا أن يكون عقلاً واحداً أو فلكاً واحداً) وكون الأفلاك المتكثرة مؤثرةً بأن يكون بعضها مؤثراً فى بعض أيضاً داخل فى هذا الشق كما لايخفى.

(أو عقولاً متكثرة. لاجائز أن يكون عقلاً واحداً؛ لإستحالةِ صدورِ جميع الأفلاك عن عقلٍ واحدٍ لما بينا أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد. ولاسبيل الى الثانى؛ لأن الفلك لو كان علةً لفلك آخر، فإمّا أن يكون الحاوى علةً لوجود المحوى أو على العكس. لاسبيل الى الثانى؛ لأنه) أي: المحوى. **(أخس)** من الحاوى. والحاوى أشرف من المحوى؛ لأنه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد.

(وأصغر،) والحاوى أقوى وأعظم منه لإشتماله بحسب الصورة والمقدار على مثله مع زيادة.

(والأخس الأصغر استحال أن يكون سبباً للأشرف الأعظم). قال الإمام الرازي: التلفظ بالشرف والخسّة خطابة. والعجب من الشيخ كيف يستجيز أمثال هذه الحجة مع أنه هو الذى يقول فى «منطق الشفاء»: إذا رائيت الرجل يقول: هذا خَسيسٌ، وهذا شريف. فاعلم أنه خلط. وذكر فى «المباحث»: أنّ الرجل العلمى لايلتفت الى كون هذا شريفاً، وهذا خسيساً. إنما ذالك من فن الخطابة. وأجاب عنه المحقق الطوسى: بأنه إذا استند مسببان: أحدهما أتمّ وجوداً من الآخر الى سببين كذالك وكان السبب الأتمُّ أتمَّ وجوداً من السبب الأنقص

وجـب استناده الى السـبب الأتـمّ؛ لأنّ المعلـول، لايمكـن أن يكـون أتـمّ وجـوداً مـن علتـه. وهـذا موضـع علمـى، لـه نظائـر كثـيرة.

(ولاجائـز أن يكـون الحـاوى علـةً لوجـود المحـوى؛ لأنـه لـو كان كك، لـكان الحـاوى بوجـوده ووجوبـه متقدمـاً عـلى وجـود المحـوى ووجوبـه.

(ووجـوب المحـوى متأخراً عـن وجوبِ وجودِ الحـاوى؛ لأن وجوب وجـود المعلول متأخـر عـن وجـوب وجـود العلـة. وإذا كان كك) فـإذا اعتـبر وجـود الحـاوى لم يكـن للمحـوى فى مرتبـةِ وجودِه وجودٌ و وجـوبٌ، بل إمكانٌ؛ لأن وجود المحـوى لم يكن بعدُ.

(فعدم المحوى مع وجود الحاوى) أي: فى مرتبة وجوده.

(لايكون ممتنعاً لذاته، بل يكون ممكناً وإلا لكان وجوده) أي: المحوى.

(معه) أي: مع وجود الحاوي.

(لا متأخراً عنه هذا خلف،)لأنه فرض متأخراً عنه.

(وإذا كان عـدم المحـوى مـع وجـود الحـاوى ممكنـاً كان وجـود الخـلاء ممكنـاً لذاتـه، هـذا خلـف). وذالـك؛ لأن عـدم المحـوى وتحقـق الخـلاء داخـل الحـاوى متلازمـان بحيـث لا يمكـن انفـكاك أحدهمـا عـن الآخـر؛ لأنـه إذا تحقـق الخـلاء فى داخلـه، تحقـق عـدم المحـوى. وإذا وجـد المحـوى فى داخلـه، انتفـى الخـلاء. ومثـلُ هذيـن المتلازمـين لايختلفـان وجوبـاً وإمكانـاً. ولايجـوز الإنفـكاك بينهـا. فـإذا كان أحدهمـا ممكنـاً غـير واجـب فى مرتبتـه كان الآخـر أيضـاً غـير واجـب. فيكـون الخـلاء ممكنـاً فى مرتبـة وجود الحـاوى كـما أن عـدم المحـوى ممكـن فى مرتبتـه مـع أن الخـلاء ممتنـع لذاتـه. فيكـون عدم الخـلاء واجبـاً لذاتـه. فلا يكـون فى مرتبته أصـلاً؛ لأن ما بالـذات لايختلـف، ولايتخلف.

وأورد عليه أوّلاً: بأن كون عدم الخلاء واجباً لذاته، ينافى كون ما معه أعنى: وجود المحوى واجباً لغيره؛ فإن المتلازمين لو وجب أحدهما بالذات والآخر بالغير، لا مكن ارتفاع أحدهما دون الآخر. والشيئان اللذان يمكن ارتفاع أحدهما مع عدم امكان ارتفاع الآخر، يمكن الإنفكاك بينهما. فلا يكونان متلازمين.

وأجاب عنه المحقق الطوسى: بأنّ قولنا: «الخلاء ممتنع لذاته». ليس معناه أن للخلاء ذاتاً هى المقتضية لإمتناع وجوده. بل معناه أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده. والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور منه؛ فإن المحوى من حيث هو ملأ لايتصور إلاّ مع ذالك النفى. وذالك النفى لايُتصور إلاّ مع تصور المحوى من حيث هو ملأ.

ومحصّله: على ما قيل: أنه ليس معنى الممتنع لذاته أنّ ههنا ذاتاً يقتضى العدم بل معناه: شئ يتصوره العقل عنواناً لامر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره. وإن كان الحكم بعدمه لأجْل وسط فى الحكم. لا فى نفس ثبوت المحكوم به له. بخلاف الممتنع بالغير؛ فإن مجرد ماهيته المعقوليته ليست محكومةً عليها بالعدم بوسط أو بغير وسط، بل بحسب الغير. وكذا معنى الواجب لذاته ليس: أن هناك ذاتاً و وجوداً يقتضيه. وإنما هو شئ يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته. بخلاف الممكن لذاته؛ فإن العقل لا يجزم بوجوده، ولابعدمه إلاّ بإعتبار وجود الغير وعدمه.

ومع اعتبار العلة وجوداً وعدماً يصير واجباً أو ممتنعاً. وإذا ثبت هذا، فاعلم!: أنّ التلازم بين المحوى ونفى الخلاء، ليس ياعتبار حقيقة المحوى من حيث ذاته بل بإعتبارِ كونه ملأً داخل الحاوى وبهذا الإعتبار وجوده واجب

مع وجود الحاوى. لا به كما وجب تحقق نفى الخلاء بذاته لا به. وهذا لاينافى وجوده بغير الحاوى لا يؤكده. ولذالك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى.

ولا ينافى أيضاً وجوب نفى الخلاء داخله لا به، بل بالذات. وأمّا إذا تصور أحد التلازم بين نفى الخلاء ووجود المحوى باعتبار كونه معلولاً للحاوي، فقد جعل وجود المحوى فى هذا الفرض مما يمكن أن يتصور معه وجود الخلاء.

وثانياً: بأنا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء فى داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى فى داخله بعد ذالك الاعتبار؛ فإن الحاوى ليس علة لمطلق المحوى. بل لمحوى معينٍ؛ فإن المحوى المعين وإنْ استلزام عدم الخلاء إلا عدم الخلاء لايستلزم المحوى المعين. فلا يتحقق التلازم بينهما.

وأجيب بأن التلازم ليس إلاّ بين وجود الخلاء وعدم المحوى المقيد بكونه داخل الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعين. وكذا بين وجود المحوى وعدم الخلاء باعتبار كونه جسماً محاطاً بالحاوي أيِّ جسم كان. سواء كان معلولاً للحاوى أو لا. لكن مع فرض كون الحاوى علةً بكون جميع ما فرض محوياً مشتركاً مع هذا المحوى المعين فى كونه معلولاً للحاوى ومحاطاً به. فحينئذ يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولاً للحاوى. وكون العدم داخل الحاوى متلازمين.

وأما التلازم بين وجود المحوى المعين وعدم الخلاء مطلقاً. ووجود الخلاء مطلقاً وعدم المحوى المعين، فلايدّعيه أحدٌ. وقد يقرر بأنه لو كان الحاوى علةً للمحوى لزم أن يكون عدم الخلاء ممكناً. والتالى باطل.

وجه الملازمة: أنّ الحاوى يكون متقدماً بالذات على المحوى. والمحوى مع عدم الخلاء. والمتقدم على الشئ، متقدم على ما معه. فيكون عدم الخلاء ممكناً. وهو محال. وأورد عليه بأنه يلزم على هذا أن لايكون المحوى معلولاً لِعلةٍ أصلاً؛ إذ لو كان معلولاً لِعلةٍ لكانت هى متقدمة عليه. وهو مع عدم الخلاء فيكون الخلاء ممكناً.

وأجيب: بأنه ليس عدم الخلاء مع وجود نفس المحوى بل إنما هو مع المحوى من حيث أنه محوى عند وجود الحاوى. ولو كان المحوى معلولاً للحاوى لكان وجوده بما هو محوى متأخراً عنه. وهو مع عدم الخلاء فيلزم ما ألزم. وعلى تقديرِ كونه معلولاً لعلةٍ أخرى لايلزم أن يكون وجوده متأخراً عن الحاوى؛ إذ وجود الحاوى لا مدخل له فى وجود المحوى. فلا يكون معه عدم الخلاء.

والصواب: أن يقرر بأنه لو كان الحاوي علةً للمحوى لكان المحوى معدوماً فى مرتبة وجود المحوى. هو الخلاء فيلزم الخلاء فى مرتبة ذات الحادى فتأمل!.

(فظهر أن المؤثر فى الأفلاك عقول متكثرة). وذالك؛ لأن المؤثر فى الأفلاك لو لم تكن عقولاً متكثرةً، فإمّا أن يكون المؤثر فيها عقلاً واحداً وهو محال لما عرفت. أو واجباً فيلزم صدور الكثير عنه أو غيرهما. فلايخلو إمّا أن يكون جسماً أو عرضاً أو نفساً. وعلى كل تقدير يلزم تقدم الشئ على نفسه. أمّا على الأول والثانى، فظاهر. وأمّا على الثالث فلأنّ فعل النفس مشروط بالجسم. فيلزم أيضاً تقدم الشئ على نفسه بمرتبة أو بمراتب.

واعلم!: أنّ المشهور فى الإستدلال على كون العقول متكثرةً أن حركة الفلك إرادية كما سبق. وكل حركة إرادية فهى لغرض. الغرض المحرك له لايخلو إمّا

أن يكـون حسـيّاً أو عقليّـاً. لايجوز أن يكـون الغـرض المحـرك للفلـك حسـيّاً؛ لأن كل غـرضٍ حسيّ. فالداعـى اليـه إمّـا جـذب ملائـمٌ أو دفـع منافـرٍ. فيكـون الداعـى لهـذا التحريـك إمّـا شهوانـيّاً أو غضبيّاً. وهمـا محـالان عـلى الفلـك؛ لأنهما يختصـان بالجسم الـذى ينفعـل ويتغـير مـن حالـة ملايمـة الى غـير ملايمـةٍ. ولايجوز عـلى الفلـك التغيرُ مـن حـال الى حـال كك. ؛ لانـه بسيط متشـابه الأحـوال. فيكـون الغـرض أمـراً عقليـاً. وذالـك الأمـر إمّـا أن يمكـن حصولـه بالحركـة أو يمتنـع. والثانـى باطـل؛ لأن الإرادة المنبعثـة عـن تصـور عقـلى يسـتحيل الى شـئ محـال، ولان طلـب المحـال لايـدوم ابـد الدهـر؛ إذ لا بـدّ مـن اليـأس عـن حصـول مـا هـذا شـأنه. فتقـف الحركـة ولا تسـتمر وهـو محـال؛ إذ الحـركات الفلكيـة يجـب دوامهـا. وعـلى الأوّل لا بـد أن الغـرض نيـل شـبه ذات أو شـبه صفـة؛ إذ لـو كان المطلـوب نيـل الـذات أو الصفـة، يلـزم إمّـا انقطـاع الحركـة أو طلـب المحـال. فيكـون المطلـوب نيـل شـبه الـذات أو الصفـة. فإمّـا أن يكون المطلـوب نيـل الشـبه المسـتقر. أي: شـبهاً واحـداً باقيـاً دائـماً. فيلـزم إمّـا انقطـاع الزمـان أو طلـب المحـال أو يكـون المطلـوبُ نيـل الشـبه الغـير المسـتقر أي: شـبهاً بعـد شـبهٍ بحيـث ينقـضى شـبه ويحصـل شـبه آخـر.

ولا يخلـو إمّـا أن يحفـظ نوعـه بتعاقـب الأفـراد. أو لايحفـظ. والثانـى باطـل؛ وإلا لـزم وقـوف الفلـك. فالمطلـوب شـبه محفـوظ النـوع بتعاقـب أفـرادٍ غـير متناهيـة. وهـذه المتشـابهات الغـير المتناهيـة مـع المشـبه بـه، إنّـما هـو فى صفـاتِ كـمال غـير متناهيـة. ولايجـوز أن يكـون المشـبّه بـه واجبـاً. وإلا لـكان التشـبه فى جميـع السـماويات واحـداً؛ لأن المطلـوب متـى كان واحـداً كان الطلـب واحـداً. وليـس كك؛ لأن حركـة الأفـلاك متخالفـة فى الجهـة والسرعـة والبطـؤ. ولا أن يكـون جرمـاً فلكيـاً أو نفسـاً فلكيـةً. وهـذا ظاهـر. ولا عقـلاً واحـداً لمـا سـبق. فيكـون المشـبه بـه عقـولاً متكثـرةً،

فيشبه بها النفوس الفلكية لا بمعنى أنّ النفوس الفلكية تخرج الى جميعِ كمالاتها بالفعل فى وقت مّا. وإلاّ لكان الفلك عقلاً مجرداً بل بمعنى أنها يقصد بالشبه إخراج كمالاتها من القوة الى الفعل. ولكنها لا تخرج جميعاً الى الفعل دفعةً.

والحاصل: أن اختلاف حركات الأفلاك، إنما هو بجهة إختلاف الأغراض التى هى التشبيهات. واختلاف التشبيهات يدل على اختلاف المشبه به. فيكون لكلِ فلك عقلٌ. وههنا وجوه من الكلام ذكرُها وإيرادها لايليق بهذا المختصر.

(هداية) لإزالة ما يتوهم: أن الحاوى الى الفلك المحيط للكل. وسبب المحوى أي العقل الثانى معاً فى مرتبة الإبداع؛ لكونهما معلولي علةٍ واحدةٍ أعنى: العقل الأوّل والعقل الثانى، متقدم على المحوى؛ لكونه علةً وما مع المتقدم متقدم. فيلزم كون الحاوى متقدماً على المحوى. وجه الدفع: **(أن الحاوي وهو الفلك الأعظم. وسبب المحوى وهو العقل الثانى معاً مع أن السبب)** للمحوى وهو العقل الثانى. **(متقدم على المحوى)**؛ لأن العلة لا بد وأن تكون متقدمةً على المعلول.

(والحاوي ليس بمتقدم عليه كما مرّ؛ لأن سبب الشئ متقدم) على ذالك الشئ بالعلية.

(وما مع المتقدم بالعلية، لايجب أن يكون متقدماً بالعلية) بل يجب أن لا يكون متقدماً بالعلية وإلا لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى. إعلم!: أنه قال الإمام الرازي رحمه الله تعالى: أنهم قالوا: ما مع المتأخر يجب أن يكون متأخراً. وما مع المتقدم لايجب أن يكون متقدماً. والفرق مشكل.

وأجـاب عنـه المحقـق الطوسـى: بـأن المعـيّة تطلـق عـلى المتلازمـين الذيـن أحدهما يتعلـق بالآخـر. إمـا مـن حيـث التصـور أو مـن حيـث الوجـود كالجسمية المتناهيـة والتشـكل فى الوجـود. وكالجسـم المسـتقيم الحركـةُ والجهـةُ التـى يتحـرك فيهـا ذالـك الجسـم أيضـاً فى الوجـود ووجـود المـلأ. ونفـى الخـلأ عـلى تقديـر كـون نفـى الخـلاء أمـراً مغايـراً لـه فى التصـور. وقـد يطلـق عـلى المتصاحبـين بالاتفـاق. كمعلولـين اتفـق أنهـما صـدرا عـن علـةٍ واحـدةٍ بحسـب أمريـن أو اعتباريـن. ولايكـون لأحدهمـا بالآخـر، تعلـق غـير ذالـك. كالفلـك والعقـل المذكوريـن. ولاشـك أن وقـوع اسـم «الـمـع» فى الموضعـين، ليـس بمعنـى واحـد. فلعـلّ الفـرقَ هـو تلـك المباينـة المعنويـة.

ومحصّـل هـذا الـكلام: التفرقـة بـين وجـوبِ تأخّـر مـا مـع المتأخـر، وعـدم وجـوب تقـدم مـا مـع المتقـدم: بـان المـراد بالمعيـة فى قولهـم: »مـا مـع المتأخـر متأخـر«. المعيـة التلازميـة؛ فـإن المتلازمـين إذا كان أحدهمـا متأخـراً عـن ثالـثٍ أو متقدمـا عليـه كان الآخـر كك. وفى قولهـم: «مـا مـع المتقـدم». ليـس متقدمـا المعيـة الإتفاقيـة؛ فـإن المتصاحبـين اتفاقـاً إذا كان أحدهمـا متقدمـاً عـلى ثالـثٍ أو متأخـراً عنـه لا يجـب أن يكـون الآخـر كك. وهـذا الـكلام مـع مـا فيـه مـن السـخافة بوجـوه شـتى. كـما بيـّنّـاه فى «شرح الهديـة السـعيدية».

غـير نافـع لمـا هـو بصـدده؛ لأنـه إذا وجـب العقـل الأوّل مـن علتـه فهـو مصـداق لجميـع اعتباراتـه وحيثياتـه. فالحيثيـة التـى صـدر بهـا العقـل الثانـى. والتـى صـدر بهـا الفلـك الأوّل كلاهمـا ضروريـان. فـإذا تحقـق الفلـك الأول تحقـق العقـل الأول.

وإذا تحقـق العقـل الأول تحقـق جميـع اعتباراتـه. فيتحقـق باعتبـار عليتـه للعقـل الثانـى والفلـك الأوّل. فيلـزم التـلازم بـين الفلـك الأول والعقـل الثانـى. فيكونـان

معين متلازمين، فيلزم تقدم الفلك الأول على الفلك الثانى؛ لكونه مع علة الفلك الثانى معيةً تلازميةً.

وقال بعضهم: الوجه ذالك: أنّ المعية فى الوجود بحسب الذات، إنما يتحقق بين معلولى علةٍ واحدةٍ. والعلة المتقدمة على أحدهما تتقدم على الآخر أيضاً؛ لإشتراكهما فى كونهما معلولاً لها متأخراً عنها. وأمّا المعلول المتأخر عن أحدهما بالذات. فلايتأخر عن الآخر كك؛ لعدم كونه معلولاً لهما. وفيه أنه إن كان المراد بالعلة فى معنى المعية، العلة التامة، فالمعية بالذات عبارة ن كون الشيئين معلولى علةٍ واحدةٍ. والمعية بهذا المعنى غير متحققة؛ لإستحالةِ كونِ الشيئين معلولى علةٍ واحدةٍ. وإن كان المراد أعمَّ من التامة والناقصة. فتأخر ما مع المتأخر غيرُ لازم؛ لأن المعلولين لعلةٍ واحدةٍ ناقصةٍ، يجوز أن يكون لهما علل نواقص أُخر. ولكن ما يكون من هذه العلل علةٌ لأحدهما لا يكون علةً للآخر. فيجوز تأخر أحد المعلولين الذين هما معان بالذات عن واحد من العلل. ولايكون المع الآخر متأخراً عنها؛ لعدم كونها علةً له فتأمّل!.

(هداية) لدفع ما يظن من أن كلا من الحاوى والمحوى ممكن. فيلزم امكان الخلاء؛ لجواز عدم المحوى مع عدم الحاوى.

وتقرير الدفع: **(أنّ الحاوى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته. ولكن ذالك لا يقتضى الخلاء؛ لأن الخلاء لا يلزم من ذالك. وإنما يلزم)** الخلاء **(من وجود الحاوى وعدم المحوى. وذالك غير لازم)**. إنّما يلزم لو كان الحاوى علةً للمحوى. فيلزم من عدم المحوى فى مرتبةِ وجودِ الحاوى، إمكان الخلا. وليس كذالك كما عرفت.

فصل فى أزلية العقول وأبديتها

الأزلى يطلق على معان: أحدها ما لايكون مسبوقاً بعلة وزمان. ثانيها ما يكون زمان وجوده، غير متناه فى جانب الماضى. وثالثها ما لا يكون وجوده مسبوقاً بمادة ومدة.

والمعنى الأوّل لا يتحقق إلا فى الواجب تعالى.

والمعنى الثانى لايتحقق فى المجردات مطلقاً؛ لعدم اتصافِ المجرداتِ بالوقوع فى أفق الزمان والتغير.

فهى أزلية بالمعنى الثالث.

(أمّا كونها أزليةً) بهذا المعنى.

(فلوجوه: أحدهما أنّ واجب الوجود، مستجمع لجملة ما لابد منه فى تأثيره فى معلوله وإلا لكان له حالة منتظرة هذا خلف. والعقول أيضاً مستلزمة لجملةِ ما لابد منه فى تأثيرِ بعضها فى بعض؛ لأن ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل وإلا لكان شئ منها حادثاً. وكل حادثٍ مسبوق بالمادة بالمعنى المذكور. كما مرّ فتكون هى مادية. هذا خلف)؛ لأنه قد ثبت أنها مجردة.

(ويلزم من هذا، أزليتها؛ لأن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة. وأما كونها أبديةً؛ فلأنه لو انعدم شئ منها، لانعدم أمر من الأمور المعتبرة فى وجودها. فيكون البارى عزّ اسمه أو شئ من العقول قابلاً للتغير والحوادث. هذا خلف). ومما ينبغى أن يعلم أن العقول جامعة لكمالاتها. وأنها غير قابلة للكون والفساد. وأن كل واحد منها نوعه منحصر فى شخصه.

وأمّـا الأوّل فلأنـه ليـس لهـا كـمال منتظـر. أي: كل مـا يليـق بهـا فهـو حاصـل لهـا بالفعـل. وليـس شـئ منـه بالقـوة. ومـا ليـس حاصـلاً لهـا فهـو غـير ممكـن لهـا؛ إذ لـو كان ممكنـاً لهـا وكان لهـا كـمال بالقـوة، لم يلـزم مـن فـرض وقوعـه محالٌ. والـلازم باطـل؛ لأن كل حـادث فهـو مسـبوق بالمـادة يتجـدد اسـتعدادها بالحـركات الفلكيـة السرمديـة. ولايتصـور ذالـك إلاّ فى مـادي هـو تحـت الزمـان والعقـول بريـةٌ عنـه.

وأمّـا الثانـى فـلأن ذالـك بخلـع صـورة ولبـس صـورة أخـرى مكانهـا. فيلـزم تركبهـا مـن المـادة والصـورة؛ لأن كل كائـن مـادي.

وأمّـا الثالـث: فلأنـه لـو لم يكـن كل واحـد منهـا نوعـاً منحـصراً فى شـخصه، لكانـت ماديـةً؛ لأن تكثـر الأشـخاص مـن نـوع واحـد لايكـون إلا بالمـادة ومـا يكتنفها. وتفصيلـه: أنّ التشـخص لا بـد لـه مـن علـةٍ. وعلّـته: إمـا الماهيـة التـى تعـرض لهـا التشـخص أو مـا يلزمهـا. فيجـب أن يكـون نوعـه منحـصراً فى شـخص؛ لأنّ مقتـضى الطبيعـة الواحـدة لايختلـف أو مـا يغايرهمـا. وذالـك المغايـر لايجـوز أن يكـون مباينـاً لذالـك الشـخص؛ لأن نسـبة ذالـك المبايـن الى الشـخص. كنسـبته الى شـخص آخـر. فـلا يمكـن أن يكـون علـةً لتشـخصِ ذالـك الشـخص دون غـيره.

فإمّـا أن يكـون حـالاً فى الماهيـة أو محـلاً لهـا. لاسـبيل الى الأوّل؛ لأنّ الحـال مسـبوق بالمحـل. وعلـة التشـخص يسـتحيل تأخرهـا عنـه. وعـلى الثانـى يجـوز تعـددُ أفرادهـا؛ لتعـدد محالهـا القابلـة لهـا، إمّـا بالـذات كتعـدد الأنـواع وإمّـا بسـبب أعـراضٍ تكتنفهـا كتعـدد أشـخاصِ نـوع واحـدٍ. فـما لا يكـون فى مـادة ومحـل، كالمجـردات يجـب أن يكـون أنواعهـا منحـصرةً فى أشـخاصها. ولايجـوز تعـدد أفرادهـا. وأمـا النفـس فإنـما تعـددت افرادهـا؛ لتعلقهـا بالمـادة تعلـقَ التدبـير والتـصرف كـما سـبق.

فصل فى كيفية توسط العقول بين البارى تعالى وبين العالم الجسماني. قد مر أن واجب الوجود واحدٌ

لا كثرة فى حقيقته أصلاً. (ومعلوله الأول هو العقل المحض) الذى ليس فيه قوةٌ و استعدادٌ وتغيرٌ أصلاً.

(والأفلاك معلولات للعقول لكن الأفلاك فيها كثرة) لتركبها من الهيولى والصورة. فيكون فى مباديها التى تتوسط بينها وبين الواجب تعالى كثرةٌ لما بيّنا: أن الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد.

(العقل الذى يصدر عنه الفلك الأعظم) يجب أن يكون فيه (كثرة) حتى يمكن صدور الكثرة عنه. وتلك الكثرة لايمكن أن تكون مستفادةً من البارى تعالى وإلاّ لزم صدور الكثرة عنه. وتلك الكثرة لايمكن أن تكون مستفادةً من البارى تعالى وإلاّ لزم صدور الكثرة عن الواجب تعالى. فتكون الكثرة صادرةً عن العقل لكن (لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود) وإلاّ لزم أن يصدر الكثير عن البارى تعالى ولا عن نفس ذاته؛ لأنها بسيطة. فيستحيل أن يصدر عنها أكثر من واحد، بل (باعتبارِ أنّ له ماهية ممكنة الوجود لذاتها، واجبة الوجود؛ لعلتها، فيلزم له وجوب الوجود بالغير، وامكان الوجود لذاته)؛ لأنّ العقل الأول ماهية مجعولة بجعل الجاعل. وبعرض لها من ذاتها الإمكان الذاتى؛ لأن الإمكان ذاتى للممكن.

(فيكون) العقل الأول (بأحد هذين الاعتبارين) هو وجوب الوجود بالغير. (مبدءاً للعقل الثانى وبالاعتبار الآخر)وهو إمكان الوجود لذاته.

(مبـدءاً للفلـك) وقـد يقـال ههنـا أمـور: الوجـود والوجـوب بالغـير والإمـكان والتعقـل. فباعتبـار الوجـود صـدر عـن العقـل الأوّل والعقـل الثانـى. وباعتبـار الوجـوب بالغـير نفـسُ الفلـك الأعظـم وبإعتبـار الإمـكان مادتُـه وإعتبـار التعقـل صورتُـه.

(والمعلـول الأشرف يجـب أن يكـون للجهـة الأشرف فى العقـل). والأخـس للأخس محافظـة لما هـو أحـرى وأولى.

(فيكـون) العقـل الأوّل **(بـما هـو موجـود واجـب الوجـود بالغـير مبـدءاً للعقـل الثانـى. وبـما هـو موجـود ممكـن لذاتـه مبـدءاً للفلـك الأعظـم)**؛ إذ العقـلُ أشرف مـن النفـس. وهـو مـن الجسـم، والوجـود أشرف مـن الوجـوب بالغـير. وهـو مـن الإمكان. فاسـند الأشرف الى الأشرف. والأخـس الى الأخـس. وههنـا كلام مـن وجـوه.

الأول: إن الإعتبـارات المذكـورة إن كانـت وجوديـةً فـلا بدّ لهـا من مصـادر متعددة؛ لئـلا يلـزم صـدور الكثـير عـن الواحـد. وإنْ لم تكـن وجوديـةً فـلا يصـح كونهـا علـلاً للأمـور الوجوديـة. وأجـاب عنـه صاحـب التلويحـات: بأنـا لا نقـول: إنّ وجـود العقـل الأوّل علـةً لوجـود العقـل الثانـى. ووجوبـه علـة لنفـس الفلـك الأعظـم. وإمكانـه علـة لنفـس الفلـك الأعظـم وبـل نقـول: تعقلـه لإمكانـه الذاتـى علـة لـمادة الفلـك. والتعقـلات أمـور وجوديـة. وهـذا غـير مُجْـدٍ؛ لأنّ هـذه التعقـلات، إن كانـت نفـس وجـوده ووجوبـه وامكانـه يلـزم مـا الـزم. وإن كانـتْ مغايـرةً لهـا يلـزم أن يكـون لـكل واحـد مـن التعقـلات علـةً. فعلتهـا: إمّـا أن يكـون ماهيـة العقـل أو واجـب الوجـود. وعـلى التقديريـن يلـزم كـون الواحـد مصـدراً لأكثـر مـن واحـد. وأجـاب عنـه المحقـق الطوسـى بعـد تسـليمِ كـون هـذه الأشـياء امـوراً عدميـةً : بأنهـا ليسـت علـلاً مسـتقلةً

بأنفسها، بل هى شروط وحيثيات يختلف أحوال العلة الموجدة بها. والعدميات تصلح لذالك بالاتفاق.

الثانى: أنّ ما قالوا فى بيان أن وجود العقل الأول علة لوجود العقل الثانى. ووجوبه لنفس الفلك وإمكانه لمادته من إسناد الأشرف الى الأشرف والأخسّ الى الأخسّ، أحرى وأولى كلام غير برهانى بل خطابى غير قابل للتعويل.

الثالث: أنّ كلامهم فى غاية الإضطراب فى هذا الباب. فتارةً يقولون فى العقل الأول جهتان: الوجود والإمكان. ويجعلون وجوبه علة للعقل الثانى وإمكانه علة الفلك. وتارةً يقولون: فيه ثلث جهات: الوجود والوجوب بالغير والإمكان الذاتى. وتارةً يقولون فيه أربع جهات: وجوده و وجوبه بالغير وإمكانه وتعقله بذالك الغير.

الرابع: أنهم صرّحوا: أنّ المعلول الأول مشتملٌ على كثرة. قال الشيخ فى «الإشارات»: لـمّا كان العقل الأول معلولاً. فلا مانع من أن يكون متقوِّماً من مختلفاتٍ. كيف لا ؟. وله ماهية إمكانية ووجود من غيره واجب. فلايخلو إمّا أن يكون المبدء الأول علةً لجميع أجزائه. فقد لزم صدور الكثير عن الواحد. أو يكون علةً للبعض. فعلّة الجزء الآخر إنْ كانت هى الجزء الأول. فالصادر عن المبدء الأول، بسيطٌ مع أنه قد فرض مركباً. وإن كانت شياً خارجاً فهو من معلولات المعلول الأول فيستحيل أن يكون علةً لبعض أجزائه. وأجاب عنه المحقق الطوسى فى «شرح الإشارات»: بأنّ المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع جميع كمالاته؛ فإنه أول ماهيةٍ صدرت عن الأول بكمالاتها. ويطلق على الصادر الأول وحده من غير أن يعتبر معه شئٌ من لوازمه. فعلى التقدير الأول يصح

الحكم على المعلول الأول بأنه متقدم من مختلفاتٍ. وعلى التقدير الثانى لايصح فلا مناقضة بينهما. وأنت تعلم أنه لو كان غرض المعترض لزوم التناقض فى كلامهم لكان ما ذكره نافعاً. ولو كان محصّل الإعتراض: أنّ العقل الأول إنْ كان كثيراً. فلايمكن أن يصدر عن الواجب تعالى. وإنْ كان واحداً صرفاً فلايمكن أن يكون مبدءاً للكثرة كما هو الظاهر. فلايجدى ما ذكره آنفاً.

والخامس: أنه لو صحّ قولهم: »الواحد لايصدر عنه إلا الى الواحد». لامتنع أن يصدر عن العقل الثانى بواسطةِ امكانِه فلك الثوابت مع ما فيه من الكواكب المختلفة الأحيازُ. وقد سلك المحقق الطوسى فى «شرح الإشارات» مسلكاً آخر فقال: إذا فرضنا مبدءاً أوّل ولْيكن (آ) وصدر عنه شئ واحد. وليكنْ (ب) فهو فى أولى مراتبِ معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن (آ) بتوسط (ب) شئ. وليكنْ (ج) وعن (ب) وحده شئ. وليكنْ (د). فيصير فى ثانية المراتب شيئان لاتقدم لأحدهما على الآخر. وإنْ جوّزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر الى (آ) شئ آخر صار فى ثانية المراتب ثلثة أشياء، ثم من الجائز أن يصدر عن (آ) بتوسط (ج) وحده شئ. وبتوسط (ب)، (ج)، (د) سادس. وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (ب)، (د) ثامن. وبتوسط (ج)، (د) معاً تاسع. وعن (ج) وحده عاشر. وعن(د) وحده حادى عشر. وعن(ج)، (د) معاً ثانى عشر. ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب. ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئٌ. واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى تكون فوق واحدة، صار ما فى هذه المرتبة أضعافاً مضاعفةً ثم إذا جاوزنا عن هذه المراتب جاز وجودُ كثرةٍ لايخفى عددها فى مرتبة واحدة لا الى نهاية. فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة فى مرتبة واحدة عن مبدء واحد. فظهر أن ما زعموا من أنّ المبدء الأول واحد من جميع الوجوه. وإنّ

الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد لايستلزم أن لايكون العالم المركب من المختلفات فعلاً له فافهم!.

(وبهذا الطريق يصدر عن كل عقلٍ عقل وفلك الى ينتهى الى العقل التاسع، فيصدر عنه فلك القمر وعقل وهو المبدء الفياض المدبِّر لما تحت فلك القمر فيصدر عنه الهيولى العنصرية) باعتبارِ امكانه (الصور النوعية المختلفة) باعتبار التعقل والوجوب بالغير.

(بشرط الهيولى العنصرية)؛ إذ يجوز أن يصدر عن الفاعل الواحد آثار مختلفة باختلاف القوابل أو باختلافِ استعداداته.

(وليس استعداد اليهولى؛ لقبول الصورة من جهة العقل المفارق وإلاّ لما تغير الإستعداد بل استعدادها بسبب الحركات السماوية.) يعنى: أنّ العقل الفعّال، إنّما يفعل بمعاونة الأجرام السماوية؛ لأنها لما كانت الأجسام العنصرية قابلة لجميعِ أنواع التغير بخلاف الأجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً؛ لإستحالةِ كون الثابت علةً للمتغير لإمتناعِ التخلف عن العلة التامة بل يجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير. وليس شئ منهما تشتمل على التغير والحركة إلاّ الأجرام السماوية. فوجب أن يكون للأجرام السماوية مدخلٌ فى إيجادها، ثم يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتّى بسببِ اختلاف نسبها من العنصريات؛ فإن الشمس إذا حاذت الموضع من الأرض، اقتضت إضاءةَ ذالك الموضع. وبتوسط الضؤ تسخينها وبتوسط السخونة خلخلة الجسم المتسخن أو إصعاده، وبسبب التخلخل والصعود إخراجه عن موضعه الطبعى، وبسبب الخروج عن موضعه امتزاجه

بغيره وبعد حصول الامتزاجات يحدث المزاجات المختلفة. ويستعد بحسب بُعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة. فيفيض تلك الصور. والنفوس عليها من العقل الفعّال.

(وكلّ حادثٍ مسبوقٌ بشرطِ سبقِ حادثٍ؛ لأن الحركات المحدثة إمّا أن توجد دائماً. أو بعد حدوثِ حادثٍ آخر. لاسبيل الى الأول وإلاّ لزم دوام الحوادث. فهذه الحوادث إمّا أن توجد على سبيل الإجتماع أو على سبيل التعاقب، لاسبيل الى الأوّل وإلاّ لزم اجتماعُ امور لها ترتّب فى الوجود. وهو محال، فقبل حركةٍ حركةٌ. وقبل كلِّ حادثٍ، حادثٌ لا الى أول. وهو المطلوب).

اعلم: أنّ ههنا إشكالاً فى غاية الصُعوبة. تقريره: أنّ العلة التامة للحادث، لاتخلو إمّا أن تكون قديمةً. فيلزم قدمَ الحادث أو حادثة. فلا يمكن حصوله من القديم، بل يحتاج الى علة حادثة فيلزم التسلسل. ومع ذالك الحوادث الغير المتناهية فى حكم حادثٍ واحدٍ. وأجابوا عنه: بأنّ السلسلة منتهية الى أمر متجدد، غير قارّ الذات. وهى الحركة الدورية الدائمة. فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة. ومن حيث تجددها صارت علةً للحوادث.

وتفصيله: أنّ الموجود من الحركة أمرٌ وحدانيٌ مستمرٌّ -هو التوسط بين المبدء والمنتهى-وهو إنْ كان أمراً شخصياً لكن يلزمه اختلاف النسب باعتبار الحدود. فهى أمر دائمٌ باعتبار الذات. ومتجدد باعتبارِ تلك النسب المتعاقبة.

وبهذا الاعتبار نُسبتْ إليه الحوادث. وأورد عليه بأنه لو كانت الحركة معلولةً للقديم، لزم تخلف المعلول عن العلة؛ لأن العلة موجودة فى الأزل. والمعلول ليس كذالك.

وأجيب عنه: بأن التخلف عبارة: عن أن يوجد العلة، ولا يوجد المعلول بالوجود الممكن على طبقِ إمكانه. وههنا لا إمكان للمعلول إلاّ على نحوِ عدم القرار. فهذا ليس بتخلفٍ. لا يقال: على هذا يمكن أن يقال: «أنّ الحوادث كلها مستندة الى علة قديمة. ولم يكن لها إمكان إلاّ بوجودها فيما لايزال»؛ لأنا نقول: الضرورة شاهدة بتساوى نسبة الوجود والعدم الى الحوادث فى الأزل أو اللايزال. بخلاف غير إلقاء؛ فإن الفطرة السليمة شاهدة بامتناعِ وجوده إلاّ بأن لا يجتمع أجزاؤه فى الوجود. فإن قلت: الأمر الغير القارّ، لايمكن أن يستند الى ثابت. فلابد له من علة لها نحو من عدم القرار. فيلزم تسلسل العلل.

يقال: فى الحركة الإرادية ثلثُ سلاسل: سلسلة التخيلات، وسلسلة الإرادات والأشواق، وسلسلة الحركات. فواحد من التخيل علة موجبة لواحد من الإرادة. وهى علة معدّةٌ لتخيل آخر. وهكذا الى غير النهاية فتأمل فيه فإنه موضع التأمل.

(فإن قيل: لـمَ قلتم: أنه يستحيل ترتب أمور غير متناهية ؟. قلنا: لأنا إذا أخذنا جملتين: أحدهما من مبدء معين الى غير النهاية. وأخرى: مما قبله بمرتبة واحدة. وأطبقْنا الثانيةَ) الناقصة (على الأولى) الزائدة. (بأن يقابل الجزء الأول من الجملة الثانية بالجزء الأول من الأولى. والثانى بالثانى) والثالث بالثالث. وهلّم جرا... (فإمّا أن يتطابقا الى غير النهاية أو ينقطع الثانية، لاسبيل الى الأول وإلا لكان الزائد مثل الناقص) فيلزم تساوى الكل والجزء.

(فيلزم الإنقطاع. فيكون الجملة الثانية متناهيةً. والأُولى زائدةٍ بعددٍ متناهٍ. والزائد على المتناهى بعددٍ متناهٍ، يجب أن يكون متناهياً. فيلزم تناهى الجملتين).

أمّا تناهى الثانية فلانقطاعها.

وأمّا تناهی الأُولی فلأنها زائدة علی المتناهی بقدرٍ متناهٍ. قال بعض المحققین من المتأخرین: أنه لیس المراد بالتطبیق إلا ما یتبادر منه. وعهد فی العلوم التعلیمیة إستعماله فیه من إیقاع المحاذات فی الخارج أو الوهم بین المتجانسین من الکمیات بالذات أو بالعرض، بحیث إذا أُخذ بعضٌ معیّنٌ تحلیلیٌّ أو تألیفیٌّ واقع فی امتداد الإتصال أو الإتّساق، کان بحذائه بعضٌ معیّنٌ یماثله من الآخر.

ثم إنّما یظهر الخلف ههنا بلزومِ انقطاعِ الجملتین: الناقصة والزائدة. إذا تأتی التطبیق بینهما فی آن أو زمانٍ متناهٍ، ولاخفاء فی أنّ العقل یحکم حکماً کلیّاً بإمکان التطبیق فی زمانٍ متناهٍ بین کل متجانسین مشخصین من المقادیر والأعداد المادیة، المتسقة المجتمعة الوجودُ فی الخارج من هما ککك.

وإنْ کانا غیر متناهیتین بتطبیق المبدء علی المبدء بحیث ینطبق الإمتداد علی الإمتداد، فالبرهان ینتهض علی استحالةِ وجودِ ما یکون فرداً لمفهوم غیر متناهی من المقادیر والأعداد المذکورة فی الخارج أو الذهن معاً. ولاینتهض علی استحالة اللاتناهی فی الأعداد المتعاقبة فی الخارج؛ إذ لا یحکم العقل فیها بإمکان التطبیق الخارجي فی زمان متناه لکونه فرع الوجود فی ذالك الزمان.

وکذا فی المجتمعة الغیر المرتبة؛ إذ لایتصور فیها تطبیق المبدء علی المبدء، والإمتداد علی الإمتداد لیظهر الإنقطاع فی الجانب الآخر؛ لأن الامتداد فی الأعداد، فرع الإتّساق.

وأنت تعلم: أنه یکفی فی جریان البرهان، تعیّنُ المراتب. ولا حاجة الی أن یوخذ التطبیق بمعنی ما عهد فی العلوم التعلیمیة إستعماله. وذالك بأن یفرض سلسلة غیر متناهیة.

وأخـرى ناقصـة منهـا فى جانـب المبـدء بقـدر متنـاهٍ. فالآحـاد الواقعـة فى المرتبـة الأُولى، لاريـب فى أنهـا متصفـةٌ بالاوليـة و الثانويـة. وهكـذا الى غـير النهايـة وكك فى الناقصـة يكـون واحـد أوّل منهـا ثـم ثـانٍ وهكـذا الى غـير النهايـة.... فكما فى السلسـلة الزائـدة أوّل وثـانٍ وثالـثٍ وهكـذا الى غـير النهايـة كك فى الناقصـة. فـإنْ كانـت مراتـبُ الزائـدة مسـاويةً للناقصـة، لـزم مسـاواة الـكل للجـزء وإلا ينقطـع الناقصـة. فيلـزم تناهيهـا. ويلـزم منـه تناهـى الزائـدة؛ لأنهـا زائـدة عليهـا بقـدرٍ متنـاهٍ. والزائـد عـلى المتناهـى بقـدر متنـاهٍ، متنـاهٍ.

واعلـم!: أنّ هـذا البرهـان يجـرى فى الزمـان و الحركـة وسلسـلة الحـوادث المتعاقبـة لإجتماعهـا فى وعـاء الدهـر واتسـاقها باعتبـار الحـدوث. لايقـال: «الوجـود فى وعـاء الدهـر ليـس وجـوداً آخـر مغايـراً للوجـود الزمانـى بـل الوجـود واحـد، لـه اعتبـاران: الأول اعتبـاره مـن حيـث وقوعـه فى أُفـق التقـضى. والثانـى اعتبـاره مـع قطـع النظـر عـن التجـدد والتـصرم. فهـو بالاعتبـار الأول يتصـف بالتقـدم والتأخـر. ولايجـرى فيـه البرهـان؛ لعـدم الإجتـماع فى الوجـود.

وكـذا بالاعتبـار الثانـى؛ لأنـه لا يتصـور فيـه الترتيـب، وإنْ وجـد في الإجتـماع. لأنـا نقـول: الترتيـب مطلقـاً كافٍ لجريـان البرهـان. وليس مـن شرطِ جريانِـه الترتيبُ التجـدديُّ؛ وإلا لمـا انتهـض البرهـان فى المتصـلات القـارة الغـير المتناهيـة. ولاريـب أنّ الزمـان كميـةٌ متصلـةٌ موجـودةٌ دفعـةً فى وعـاء الدهـر. والاتصـال يكفـى لجريـان البرهـان عـلى أنّ بـين أجزائـه ترتُّبـاً ترتيـبيّاً. فما يقـع فى أجزائـه وحـدوده أيضـاً مرتبـة.

وهـذا القـدر يكفـى لإنتهـاض البرهـان كـما لا يخفـى عـلى مـن لـه فهـم سـليم. ومـا قـال بعـض المتأخريـن: إن مـا يفـرض مـن التطبيـق بـين المتصـلات الغـير القـارّة

فى سـنخ حقيقتهـا أو الأعـداد المتعاقبـة فى نحـو وجـوده الزمانـى، إن كان بحسـب الخـارج فمـن المحـالات التـى لا تصلـح أن يبتنـى عليـه لـزوم الإنقطـاع فى الواقـع.

وإن كان باعتبـار الذهـن فإنـما يتـأتي فيـما ارتسـم مـن تلـك الأمـور فى الذهـن. فيـدل عـلى تناهـى مـا ارتسـم منهـا فى الذهـن دون مـا وجـد فى الخـارج. ثـم أنـه لـو كفـى الاجتـماع فى الدهـر أو الحضـور عنـد البـارى تعـالى، انتهـض البرهـان عـلى تناهيها فى جانـب الأبـد. وهـذا كـما يخالـف أصـول الفلسـفة أيضـاً وقوانـين الملـة فليـس بشـئ؛ لأن المتصـلات الغـير القـارّة والمتعاقبـة مجتمعـةٌ ومرتبّـةٌ فى نحـو وجودِهـا الدهـرى. فيجـرى البرهـان قطعـاً؛ إذ لا يمكـن فى المتصلـين بعـد انطبـاقِ المبـدء عـلى المبـدء، عـدم انطبـاق الامتـداد ولـزوم انطبـاقِ إحـدى السلسـلتين عـلى الأخـرى بعـد انطبـاق المبـدء عـلى المبـدء فى المتصـلات، لايتوقـف عـلى وجودهمـا فى الآن أو الزمـان المتناهـى.

نعـم! لـو كان التطبيـق فى هـذه الأمـور متوقفـاً عـلى تطبيـق جـزء جـزء لاحتيـج الى مـا ذكـره هـذا القائـل. والمليـون لا يقولـون بالوجـود الدهـرى، بـل التفـوه بـه مـن اختراعـات الفلاسـفة. فالحـوادث المستقبلة لـم يخرج عندهـم بعـد، مـن كتـم العـدم الى سـاحة الوجـود. فلايحيلـه البرهـان. فتأمـل ولا تـزل!.

* * *

خاتمة: فی أحوال النشأة الأخرى

﴿خاتمة: فى أحوال النشأة الأخرى﴾

اعلـم: أنّ للنفـس وجـوداً آخـر سـوى هـذا الوجـود المتعلـق بالبـدن، تعلـقَ التدبير والتـصرف لايحتـاج فيـه الى البـدن. ويـسمى ذالـك الوجـود الـذى لهـا بعـد زوال البـدن بالنشـــأة الآخرة.

والمصنـف رحمـه الله تعـالى: وضـعَ سـتَّ هدايـات للمباحـث المتعلقـة بوجودهـا وأحـوال وجودهـا بعـد المـوت وفسـاد البـدن. فقـال: **(هدايـة(١): النفـس الإنسـانية بعـد خـراب البـدن)** وفسـاده **(إمّـا أن تفسـد)** كالبـدن **(أو تبقـى. عـلى الثانـى إمّـا أن تتعلـق ببـدن آخـر عـلى سـبيل التناسـخ أو لا)** تتعلـق ببـدن آخـر، بـل تبقـى موجـودةً بـلا تعلـق.

(لا سـبيل الى الأوّل) وهـو كونهـا فاسـداً كالبـدن. **(لان النفـس لاتقبـل الفسـاد وإلاّ لـكان فيهـا شـئ يقبـل الفسـاد. وشـئ يفسـد بالفعـل؛ لأن الفاسـد بالفعـل غـير قابـل للفسـاد)**؛ لأنّ القابـل للشـئ يجـب أن يبقـى ذاتـه مـع المقبـول. والفاسـد بالفعـل لايمكـن أن يبقـى مـع الفسـاد. فيكـون القابـل للفسـاد، غـير فاسـد. فيكـون فيهـا شـئ كالمـادّة وشـئ كالصـورة. وأورد عليـه أوّلاً بأنـه ليـس معنـى قبـول الشـئ للعـدم والفسـاد: أن ذالـك الشـئ يبقـى متحققـاً. ويحـلّ فيـه الفسـاد عـلى قيـاسِ قبـولِ الجسـم للأعـراض الحالّـة فيـه بـل معنـاه أن ذالـك الشـئ ينعـدم فى الخـارج. فـإذا حصـل ذالك الشـئ فى العقـل وتصـور العقـل معـه العـدم الخارجـي، كان العـدم الخارجـى قائـماً فى العقـل عـلى أنـه متصـف بـه فى حـد نفسـه فى العقـل لا فى الخـارج؛ إذ ليـس فى الخـارج شـئ وقبـول عـدم قائـم بذالـك الشـئ. فتكـون مركبـةً هـذا خلـف!.

وأجيب بأنه قد سبق أن كل حادثٍ مسبوق بالزمان محتاج الى المادة حاملة لإمكانه. ولافرق فى ذالك بين حالتى الوجود والعدم؛ لأن البرهان إذا تمّ فى جانب الوجود تمّ فى جانب العدم بلا تفاوت.

نعم! كل معدوم صرف، لم يدخل فى عالم الوجود لا يحتاج فى عدمه الى سبق حامل له بل ذاته حاملة لعدمه بمعنى أنّ العقل يتصور ماهيته وينسبها الى العدم ويجدها موصوفة بالعدم فى العقل. ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود فى الخارج. فيصدق الموجبة الذهنية و السالبة الخارجية لقيام معنى العدم فيهما فى الذهن. وعدم قيام الوجود بها فى الخارج.

وأمّا الأشياء التى طرء عليها العدمُ بمعنى رفع الوجود الذى كان ثابتاً لها فى الخارج. فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها. ولا يكون ذالك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها؛ لأنّ حيثية فعلية الذات والوجود غيرحيثية، وقوة الفساد و البطلان الذى يساوق قوةَ الفعلية والوجود؛ لأنّ جواز العدم يكون مع جواز الوجود. وقد ثبت فى مبحث الهيولى أنّ الاستعدادَ والفعليةَ متقابلان فلا بدّ أن يكون الحامل لقوة الفساد.

وأمّا جزء ذاتها التى هى بها بالقوة. إن كانت مركبةً أو محلاً لذاتها، إن كانت بسيطةً كالصور والأعراض فحامل قوة للنفس إن كان محلاً فتكون النفس قائمةً بالمادة مع أنه قد ثبت تجردها.

وإن كانت جزءاً لذاتها فتكون ذاتها مركبةً من مادة وصورة. وقد ثبت بساطتها فإن انكر بساطة النفس على هذا الوجه. وجوّز كونها متألفةً من مادة وصورة جوهرتين يزول إحدهما وهى الصورة لها. وتبقى الأخرى وهى المادة

الحاملة لقوة وجودها وعدمها، ينقل الكلام الى نسخ الباقى من النفس. ولا نعنى ههنا بالنفس إلا جوهراً مجرّداً إحدى الذات محل العلوم والمعارف. وسنخه الباقى لو كان قابلاً للفناء يلزم اجتماع العدم والوجود فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل. فتكون موجودةً ومعدومةً معاً فى حالة واحدة وهذا محال. ثانياً أن النفس، وإن كانت جوهراً مجرداً لكن البدن محل لإمكان وجودها.

فيجوز أن يكون البدن محلاً لإمكان عدمها وفسادها أيضاً. قال شارح «التجريد» مجيباً عنه: النفس الناطقة، وإن كانت مجردة فى ذاتها لكنها متعلقةٌ بالبدن، مدبِّرةٌ له، متصرفةٌ فيه؛ ليصير آلة لها فى تحصيلِ كمالاتها الذاتية. فهذا الارتباط الذى بينهما، هو جهة مقارنة النفس للبدن. فمن هذه الجهة، جاز أن يكون البدن محلاً لإمكان وجود النفس وحدوثها على أنه يكون مستعدّاً لوجودها متعلّقة به. فيكون البدن محلاً لإستعدادِ وجودها من جهةِ أنّها مقارنة له، لا من حيثيةِ أنّها مباينة إيّاه بل هو محلّ لإستعدادِ تعلقها به تصرفها فيه. ولما توقف تعلقها على وجودها فى نفسها كان هذا الإستعداد منسوباً أولاً وبالذات الى تعلقها به.

أعنى: وجودها من حيث أنها متعلقة به وثانياً وبالعرض الى وجودها فى نفسها. فهذا الإستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة فى ذالك الى استعدادٍ منسوبٍ أوّلاً وبالذات الى وجودها فى نفسها؛ ليمتنع قيامه بالبدن؛ لأنها من حيث وجودها فى نفسها مباينةٌ له. وقد تبيّن أنّ الشئ لا يكون مستعدّاً لما هو مباينٌ له. ومن هذه الجهة أيضاً جاز أن يكون البدن محلاً لإمكان فساد النفس على معنى أنه يكون مستعدّاً لعدم النفس من حيث إنها مدبِّرةٌ له. فيكون البدن محلاً لإستعدادِ عدمها من حيث إنها مقارنة له. لا من حيث أنها

مباينة إيّاه، بل هو محلٌّ لإستعدادِ انقطاعِ تدبيرِها، لكن لـمّا لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها فى نفسها، لم يكن هذا الإستعداد منسوباً الى عدمها فى نفسها لا بالذات، ولا بالعرض. فلايكفى هذا الإستعداد لعدمها فى نفسها أصلاً بل لابدّ له من استعداد آخر. وقد تبيّن امتناعُ قيامِه بالبدن. فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكانِ عدمها. وإن البدن لايجوز أن يكون محلاً للإمكان الثانى مع أنه محل للإمكان الأوّل.

(ولاسبيل الى الثانى؛ لأنّ النفوس حادثةٌ على ما مرّ). ولـمّا ثبت أن النفس حادثة. وجب أن يكون لها شرط حادث؛ لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة. وذالك الشرط هو البدن؛ لأنه القابل المستعد لها. فإذا حدث البدن، وجب أن يفيض عليه النفس من المبدء الفيّاض؛ لأنّ المبدء عام الفيض. والقابل موجود. وعند وجود المقتضِى والقابل يجب وجود المقبول.

(فيكون التناسخ محالاً؛ لأنّ البدن) المستكمل (الصالح للنفس كافٍ، فى فيضان النفس عن مبدءها. فكل بدنٍ) مستكملٍ (يصلح أن يتعلق به نفس) فائضة من المبدء الفيّاض لعموم الفيض، ووجود الشرط على التمام والكمال.

(فلو تعلق به نفس أخرى على سبيل التناسخ، يتعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له، وهو محال؛ إذ لا يشعر كل واحد من العقلاء من ذاته إلا نفساً واحدةً، فظهر القول ببقاء النفس بعد بلا تعلق). اعلم!: أنّ الدليل على حدوث النفس مبنى على بطلان التناسخ. والدليل على بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس فيلزم الدور.

نعـم! لـو بـيّن أحـد المطلوبـين، بحيـث لا يتوقـف عـلى الآخـر، يصـح بنـاء الآخـر عليـه. مثـل مـا يقـال فى بطـلان التناسـخ: أنـه لـو أمكـن لكانـت النفـس المتعلقـة الآن ببـدن متعلقـة قبـل ذالـك ببـدن آخـر. ولـو كان كك لكانـت تتذكـر الآن أنهـا كانـت قبـل ذالـك فى بـدن آخـر؛ لأنّ جوهرهـا محـل العلـم والحفـظ والصفـات القائمـة بهـا، لايختلـف باختـلافِ احـوال البـدن. ولـمّا لـم تتذكـر مـن ذالـك شـيئاً، عُلِمَ أنهـا مـا كانـت متعلقـةً قبـل هـذا ببـدن آخـر.

ومثـل مـا يقـال: إنّـا نـرى: أنّ اسـتعداد الابـدان للنفـوس، وتكـون عـلى وتـيرة واحـدة بـأن يكـون بعضُهـا بعـد بعـضٍ؛ إذ البـدن إنـما يسـتعدُّ للنفـس بعـد الأطـوار، بخـلاف مفارقـة النفـوس؛ إذ قـد يتفـق وبـاء عـام أو طوفـان عـام يهلـك فيهـا كثـير مـن النـاس دفعـةً واحـدةً، فلـو امكـن التناسـخ، لـما كان كك؛ لأنّ النفـس إنْ بقيـت بعـدَ المفارقـة مجـرداً حينـاً مـاّ، كانـت معطّلـةً ومعطـلّ فى الطبيعـة. وإن لم تبـق مجـردةً بـل تتعلـق فى الحـال ببـدن آخـر، لـزم أن يكـون عـدد الهالكـين مسـاوياً لعـدد الكائنـين. ويكـون تكـوّن الأبـدان وفسـادها عـلى وتـيرة واحـدة. وأورد عـلى الأول بأنّـا لا نسـلم عـدم التذكـر مطلقـاً.

فلعـلَّ نفـس شـخص تتذكـر تعلقهـا ببـدن آخـر. وعـلى الثانـى بـأنّ عـدد الحيوانـات المتولـدة فى فعـور البحـور وشـقوق الصخـور واعـداد الحـشرات الأرضيـة الكائنـة فى الطوفـان العـام لايمكـن احصارهـا. فلقائـل أن يقـول: إنّ نفـس الهالكـين فى الطوفـان العـام يتعلـق بامثـال هـذه الكائنـات.

والحـق: أنّ هـذا مكابـرة!. تفصيـل الـكلام فى هـذا المقـام يسـتدعى بسـطاً لايليـق بهـذا المختـصر. ولقـد فصلّنـا بعـض التفصيـل فى «**تكملـة الهديـة السـعيدية**».

(هدايـة (٢): اللـذة: إدراك الملائـم مـن حيـث هـو ملائـم) إنـما قيـد بالحيثيـة؛ لأنّ الشـئ قـد يكـون ملايـماً مـن وجـه دون وجـه: كالـدواء الشـبع. فإنـه ملايـم مـن جهـةِ كونـه سـبباً للنجـاة، غـير ملائـم مـن حيـث اشـتماله عـلى مايتنفـر عنـه الطبـع. فإدراكـه مـن الجهـة الأولى لـذة. ومـن الجهـة الثانية، الـمٌ.

واعلـم!: أنـه قـال الشـيخ فى «الإشـارات»: اللـذة هـى إدراك ونيـلٌ لوصـولِ مـا هـو كـمالٌ و خـيرٌ مـن حيـث هـو كك. والالم هـو إدراك ونيـل لوصـولِ مـا هـو عنـد المـدرك، آفـةٌ وشرٌ. فالنيـل هـو الإصابـة والوجـدان.

وإنـما لـم يقتـصر عـلى الإدراك؛ لأنّ إدراك الشـئ قـد يكـون بحصـولِ صـورةٍ تسـاويه. ونيلـه لا يكـون إلاّ بحصـول ذاتـه. واللـذة لا تتـم بحصـولِ مـا يسـاوى اللذيـذ، بـل إنـما تتـم بحصـول ذاتـه.

وإنما لم يقتصر على النيل؛ لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالمجاز.

وإنـما أوردهمـا معـاً؛ لفقـدانِ لفـظ يـدل عـلى المعنـى المقصـود بالمطابقـة. وقـدّم الأعـمّ الـدالّ بالحقيقـة، وأردفـه بالمخصـص الـدال عـلى المجـاز.

وإنـمّا قـال لوصـولِ مـا هـو عنـد الإدراك؛ لأنّ اللـذة ليسـت هـى إدراك اللذيـذ، بـل هـى إدراك حصـول اللذيـذ للملتـذّ ووصولـه إليـه.

وإنّـما قـال مـا هـو عنـد المـدرك، كـمالٌ وخـيرٌ؛ لأنّ الشـئ قـد يكـون كـمالاً وخـيراً بالقيـاس الى شـئ وهـو لا يعتقـد كماليتـه وخيريتـه. فـلا يلتـذّ بـه. وقـد لا يكـون كك، وهـو يعتقـد فيلتـذ بـه. فالمعتبر كماليتـه وخيريتـه عنـد المـدرك لا فى نفـس الأمـر.

وإنـما قـال مـن حيـث هـو كك؛ لأنّ الشـئ قـد يكـون كـمالاً وخـيراً مـن جهـةٍ دون جهـةٍ. والالتـذاذ بـه يختـصّ بالجهـة التـى هـو منهـا كـمال. فهـذه ماهيـة اللـذة ويقابلهـا ماهيـة الألم. وهمـا أقـرب الى التحصيـل مـن قولهـم: اللـذة إدراك الملائـم، والألم إدراك المنافـر. ولذالـك عـدل عنـه الشـيخ الى مـا ذكـره. هـذا مـا قـال المحقـق الطوسـى فى «شرح الإشـارات».

واعلـم: أنّ لـكل قـوّة نفسـانية لـذةً وخـيراً يخصهـا واذىً وشراً يخصّهـا، فلـذة الشـهوة وخيرهـا. إنْ يتـأدى اليهـا كيفيـة محسوسـة ملايمـة لـحاسـة مـن الحـواس الخمـس الظاهـرة.

(كالحلـو عنـد الـذوق) فإنـه يتكيـف العضـو الذائـق بكيفيـةِ الحـلاوة سـواء كانـت مأخـوذةً مـن مـادة خارجيـة، هـى شـئ خـارج؛ فـإن كليهـما فى إفـادة اللـذة متسـاويان. ولذالـك يلتـذّ النائـم حالـة الإحتـلام التـذاذه حالـة اليقظـة.

(والنـور عنـد البـصر) والنُعومـة عنـد اللمـس وهكـذا لـذة الغضـب الظفـر عنـد الغضـب، أو تصـوّر اذىً حـلّ المغضـوب عليـه ولـذة الوهـم الرجـاء، ولـذة الحفـظ: تذكـر الأمـور الموافقـة الماضيـة واذى كل واحـد منهـا مـا يضـادّه.

(والملائـم للنفـس الناطقـة، إنـما هـو ادراك المعقـولات بـأن يتمكـن مـن قـدر مـا يمكـن أن يتبـين مـن الحـق الأوّل تعـالى) فـإن تعقـل الحـق تعـالى عـلى مـا هـو عليـه، ممكـن لغـيره.

(وأنـه واجـب الوجـود لذاتـه فى جميـعِ جهاتـه، بـرى عـن النقائـص، منبـع لفيضـان الخـير عـلى الوجـه الأصـوب، ثـم ادراك مـا يترتـب عليـه بعـده مـن العقـول المجـردة

والنفوس الفلكية والأجرام السماوية والكائنات العنصرية، حتى تصير النفس بحيث يرتسم فيها جميع الموجودات على الترتيب الذى هو لها،).

قال الشيخ فى «الشفاء»: النفس الناطقة، كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل مبتدياً من مبدء الكل سالكاً الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقُواها حتى يستوفى فى نفسها هيئة الوجود فيصير عالماً موازياً للعالم الموجود هذا.

(وهذا الإدراك حاصل لها بعد الموت، إنما قلنا: إنّ هذا الإدراك حاصل بعد الموت؛ لأن النفس لا يحتاج فى تعقلاتها الى الآلة الجسمانية. فيكون تعقلاتها حاصلةً بعد الموت).

يعنى: أن النفس إذا حصلت ما هو كمال لها فى حيوتها الدنيا. فإذا فارقت البدن، يبقى كمالها المكتسب؛ لأنّ جوهر النفس الذى هو القابل لذالك الكمال موجود، ضرورة بقاء النفس بعد خراب البدن أيضاً.

والعلة الفاعلة أيضاً موجودة، وإذا كان القابل والفاعل كلاهما موجودين وجب حصول ذالك الشئ. فثبت أنّ ما هو كمال النفس حاصل لها بعد مفارقة البدن. وهذا الكمال خيرٌ بالقياس إليها.

وأنها مدركةٌ بحصولِ هذا الكمال من حيث هو كمال وخير فهى ملتذّة بذالك بعد المفارقة عن البدن.

واعلم!: أنّ اللذة العقلية أقوى وأتمّ وأشرف وأكثر من اللذة الحسية الجسمانية.

أمّا اولاً: فلأن ادراك القوة الحسية مقصور على كيفيات تقوم بسطوح الأجسام الحاضرة. بخلاف القوة العقلية؛ فإنها تصل الى كنه المعقول. وكل المحسوسات ليس ملايماً للحس، بل بعضها ملايم له. وبعضها منافٍ له. بخلاف القوّة العقلية؛ فإن كل معقول ملايم له، ومدركات القوة العقلية، المجردات والنفوس الفلكية بل ذات البارى تعالى وصفاته. والحس لا يدرك شيئاً من ذالك بل مدركاته: الأجسام والأعراض المتغيرة.

وأيضاً عددُ تفاصيل المعقولات غير متناهيةٌ، ضرورةَ كون أجناس الموجودات وأنواعها، غير متناهية. والمدركات بالحواس محصورة فى أجناس قليلة. فتكون الإدراكات العقلية أقوى و أتم وأشرف وأكثر من المدركات الحسيّة، بل لا نسبة لأحدهما الى الآخر. فوجب أن يكون الالتذاذ العقلى أقوى وأتم وأشرف من الالتذاذ الحسّى.

وأمّا ثانياً: فلما قال الشيخ فى «الإشارات»: إنّ ألذُّ ما يتصور من اللّذات الحسيّة: هى المنكوحات والمطعومات وأمور يجرى مجراها.

وأنتم تعلمون: أنّ المتمكن من غلبةٍ ماّ ولو فى أمر خسيس، كالشطرنج والنرد، قد يعرض له مطعوم و منكوح. فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية. وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه فى صحة حشمه. فينفض اليد منهما مراعاةً للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثرُ وألذُّ، لامحالة هناك من المنكوح والمطعوم. وإذا عرض للكرام من الناس،

اللتـذاذُ بأنعـام يصيبـون موضعـه، آثـروه عـلى الالتـذاذ بمشـتهى حيوانـى متنافـس فيـه، وآثــروه فيـه غيرهـم عـلى أنفسـهم مسرعـين الى الانعـام بـه. ولذالـك فـإنّ كبـير النفس يسـتصغر الجـوع والعطـش عنـد المحافظـة عـلى مـاء الوجـه، ويسـتحقر هـول المـوت مفاجـاة العَطَـب عنـد مناجـزة المبارزيـن. وربـما اقتحـم الواحـد منهـم عـلى عـدو دَهْـمٍ ممتطيـاً، ظهـر الخطـر لمـا يتوقعـه مـن لـذة الجهـر ولـو بعـد المـمات كان يصـل اليـه وهـو مـيِّت، فقـد بـانَ: أنّ اللـذات الباطنـة مسـتعلية عـلى اللـذات الحسـية. وليـس ذالـك فى العاقـل فقـط، بـل وفى العجـم مـن الحيوانـات؛ فـإن مـن كلاب الصيـد مـا يُقتنـص عـلى الجـوع ثـم يمسـكه عـلى صاحبـه. وربـما حملـه اليـه.

والراضعـة مـن الحيوانـات توثـر مـا دلدتـه عـلى نفسـها. وربـما خاطـرت محاميـة عليـه أعظـم مـن مخاطرتهـا فى ذات حمايتهـا نفسـها. فـإذا كانـت اللـذات الباطنـة أعظـم مـن الظاهـرة وإنْ لم تكـن عقليـةً. فـما قولـك فى العقليـة. ولـمّا كان لقائـل أن يقـول: لـو كان تمـثُّل المعقـولات كـمالاً للنفـس الإنسـانية لاشْـتاقت الى حصولـه عنـد فقـده، والتـذت عنـد وِجْدانـه. وتألمـت بحصـول الجهـل المضـاد لـه، كـما فى سـائر القـوى.

اجـاب عنـه بقولـه: **(وعـدم حصولهـا حـال تعلـق النفـس بالبـدن، إنـما كان لقيـام المانـع. وهـو التعلقـات البدنيـة والعلائـق الجسـمانية.)** يعنـى: أنّ اشـتغال النفـس بالمحسوسـات يمنعهـا عـن الإلتفـات الى المعقـولات. وبعـدم الإلتفـات لا يحصـل لهـا شـوق إليهـا عنـد فقدهـا والالتـذاذ بهـا عنـد وجودهـا.

وأمّـا أضدادهـا فلـمّا كانـت مسـتمرة الوجـود، غـير متجـددة. وكانـت النفـس مشـتغلةً بغيرهـا، لم تكـن مدركـةً لهـا. فلـم تكـن متألمـةً بهـا. قـال الإمـام الـرازى: النفـس قبـل المـوت، عالمـة بهـذه المعلومـات مـع أنهـا لا تجـد اللـذة العظيمـة التـى

تصفونها. فلو كانت الإدراكات نفسَ اللذات لكانت ملتذّةً كما كانت مدركةً. والقول «بأن الإشتغال بتدبير البدن مانعٌ عن حصول اللذة». قولٌ بكون الشئ مانعاً عن حصولِ شيءٍ عند حصوله!.

واجاب عنه المحقق الطوسى: بأنهم لَمْ يقولوا: إن اللذة لا يكون مستجمعاً لتلك الشرائط مثلاً. لا يكون عالماً بأنّ حصول هذه العلوم خيرٌ له. أو لا يكون عالماً بها من جهة ما هى خير له. ثم أنه إنْ استجمع الشرائط فلا نسلم أنه يكون عادم اللذة. فإنّا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا إلاّ مسائل معدودة يبتهجون بها أشدَّ إبتهاج. ويوثرون الاشتغال بمذاكراتها على ملك الدنيا وما فيها فضلاً عن لذّة مطعم مّا أو منكح ماّ.

(٣) **(هداية: الألم إدراك المنافر من حيث هو منافر)**. والمنافر للنفس الناطقة إنّما هو الهيأة المضادّة للكمال. فإذا فارقت البدن وتمكنت فيها الالهيات المضادة للكمال أدركت المنافر من حيث هو منافر، فيعرض الألم.

اعلم!: أنّ النفس إذا عرفت فى حيوتها الدنيا أنّ لها كمالاً. ولم يكتسب بل اكتسبت ما يضاده أو لم يكتسب شيئاً منها، بل اشتغلت بما صرفها عنه من الأمور الدنيوية الدنية. واللذات الحسية الخسيسة، فإذا فارقت تألمت؛ لإشتياقها الى اللكمال الفائت.

وعدم الإشتياق فى حيوتها الدنيا الى كمالها الفائت.

وعدم التألم بفواته؛ لإشتغالها عنه بالمحسوسات، وحصول المنافى مع عدمِ إدراكه، لايوجب التألم. كما أنّ العضو الذى صار خدراً بارداً. وإذا احترق بالنار، أو قطع بالسكين؛ فإنه لا يجد الالمَ فى الحال لكن متى زال العائق، ظهر

البلاء. فكك ههنا انغماس النفس فى تدبير البدن مانعٌ عن ظهور الألم. فإذا فارقت البدن وانقطعت عن المحسوسات، تشعر بالبلاء العظيم دفعةً.

واعلم!: أنّ ما قالت الحكماء فى إثبات المعاد الجسمانى، واللذات، والآلام العقليين، وكونهما أعظمَ من الحسيَّين، ليس بمنكر؛ فإن علماء الإسلام أيضاً ذهبوا الى ذالك، بل إنّما ننكرها عليهم من جهة أنّهم أنكروا المعاد الجسمانى، واللذات وآلالام الجسمانية فى الدار الآخرة على ما دلّ عليه كتاب الله وكلام رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فى مواضع في غير عديدة، بحيث لا يمكن تأويلها وصرفها عن الظاهر.

وما قالوا: الأبدان البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحيوة، ولا يبقى إلاّ المواد العنصرية، المتفرقة المختلطة بأجزاء العناصر. وأنّها لا تُعاد أصلاً. وما دل عليه الشرائع من اثبات المعاد الجسمانى واللذات والآلام الجسمانية فى الدار الآخرة، أمثالٌ ضُرِبتْ على حدّ افهام الخلق؛ لبيان المعاد الرُوحانى، وأحوالِ سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان؛ لأنّ الأنبياء عليهم السلام مبعوثون الى كافة الخلق وأكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحانى واللذات العقلية كالايات المشعرة بالجهة والجسمية، فليس بشئ؛ إذ لايصح التاويل والصرف عن الظاهر إلاّ إذا امتنع الحمل على الظاهر كما فى الآيات المشعرة بالجهة والجسمية؛ فإن الدليل العقلى دالّ على امتناع الجهة والجسمية، فيجب صرفُها عن الظاهر. وفيما نحن فيه لا قرينة عقليا للصرف عن الظاهر أصلاً، بل أكثر الآيات والآحاديث الواردة فى ذالك يمتنع حملُها على التشبيه والتمثيل كما يظهر لمن تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم.

وليعلم!: أنّ الشيخ قد خالف جمهور الفلاسفة، واعترف بالحشر الجسمانى حيث قال فى «الشفاء»: يجب أن يعلم أن المعاد: منه ما هو مقبول من الشرع. ولاسبيل الى إثباته إلاّ من طريق الشريعة، وتصديقِ خبر النُبوّة. وهذا الذى للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة، لايحتاج الى أن يعلم.

وقد بسطت الشريعة الحقّة التى أتانا بها سيِّدنا و مولانا محمَّد صلى الله تعالى عليه وسلم، حال السعادة والشقاوة اللتين بحسب البدن. ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهانى، وقد صدّقته النبُّوة. وهو السعادة والشقاوة اللتان للأنفس انتهى.

والحق أنّ إعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذى كان لها فى الدنيا بعد مفارقتها عنه يوم القيامة كما نطقت به الشريعة الحقة، أمر ممكن، غير مستحيل. فوجب التصديق بها؛ لكونها من ضروريات الدين وإنكارها، كفر صريح. ولابعد فيها أصلاً، بل الاستعباد فى تعلق النفس به فى بدوِّ الأمر، أشدُّ من الإستبعاد فى عودها اليه. ولا استبعاد أيضاً فى إيجاد الناس وتكوين أجسادهم دفعةً واحدةً كما يشاهد من تكوّنِ أصناف الحيوانات فى الصيف دفعةً واحدةً. ولا يلزم إعادة المعدوم التى دلّ الدليل على استحالتها؛ إذ البدن المعاد مغاير للبدن الأوّل بحسب التشخص. والنصوص أيضاً دالة على كون المعاد الأول بحسب التشخص. ولا يلزم منه كون المثاب والمعاقَب مغايراً لمن صدر عنه الطاعات والمعاصى؛ لأن العبرة فى ذالك للنفس الناطقة والأجزاء الأصلية للبدن.

وبهذ ظهر اندفاعُ ما توهمّ النافون لحشر الأجساد: أنه لو أكل انسانٌ انساناً آخر. وصار أجزاءُ المأكول أجزاءَ الآكل. فلو فرض اعادةُ ذينك الإنسانين فإمّا

أن تعـود تلـك الأجـزاء فى كلا البدنـين، وهـو محـال. وإمّــا أن تعـود فى أحـد البدنـين، فـإن كان ذالـك البـدنُ بـدن الآكل لم يكـن الآخـر معـاداً. وإن كان بـدنُ المأكـول لم يكـن الآكل معـاداً بجميع الأجـزاء بـل ببعضهـا فـلا يكـون معـاداً بعينـه. وجـهُ الإندفـاع: أنّ لـكل إنسـان أجـزاءاً أصليةً باقيةً مـن أوّل العمـر الى آخـره. وهـى بالنسـبة الى الأجـزاء الأصليـة التـى لإنسـان آخـر، أجـزاءٌ فاضلـةٌ؛ لأنّــا نعلـم بالـضرورة: أنّ كل إنسـانٍ، بـاقٍ مـن أول العمـر الى آخـره.

وأجـزاء الغـذاء تتـوارد عليـه وتـزول، فالواجـب فى الإعـادة، إعـادة تلـك الأجـزاء الأصليـة، لا جميـع الأجـزاء وأجـزاء الإنسـان الـمأكول، فضـل فى الإنسـان الآكل. فلا يجـب إعادتهـا فيـه، بـل هـى تُعـاد فى المأكـول؛ لأنهـا أجـزاؤه الأصليـة، فافهـم!.

(هدايــة ٤: النفـس الكاملــة بالإعتقـادات البرهانيــة، إذا حصــل لهــا تنـزُّة عــن العلائـق الجسـمانية، اتصلــت بالعــالم القــدسي فى حــضرة جــلال رب العالمــين فى مقعـدِ صــدق عنــد مليــك مقتــدر). يعنـى: أنّ النفـوس الكاملـة التـى تكـون مُـبـرَّةً عــن الهيئـات الرديـة، إذا وضــع عنهــم درنَ مقارنـةِ البـدن، وانفكّـوا عــن الشــواغل الجسـمانية خلصـوا الى عالــم القـدس، ويحصـل لهـم الترقـى مـن علـم اليقـين الى عـين اليقـين؛ لأنهـم كانـوا ذوى علـم الحقائـق. فصـاروا ذوى عيـان لهـا. فتلتـذ بهـا وتبتهـج بـإدراك كمالاتهـا. وهـذه النفـوس حالهـا عندهـم كحـال المؤمـن المتـقى عنـد أهـل الإسـلام.

(فـإن لم يحصـل لهـا التنـزه عـن العلائـق الجسـمانية) بـل يبقـى فيهـا الهيئـات الرديـة بملابسـة البـدن وإنقيادهـا لـه، ومبـاشرة الرزائـل المقتضـاة للطبيعـة وميلهـا الى الشـهوات.

(فـإذا فارقـتْ البـدنَ، تصـير بسـبب تلـك الهيئـاتِ والميـلِ، محجوبـةً عـن الإتصـال بالسـعادات. فتتـأذى بهـا اذىً عظيماً.) وتتألــم تألــماً شـديداً، تألّــمَ العاشـق المهجور.

(لكـن ليـس هـذا، لأمـر لازمٍ بـل لأمـر عـارضٍ غـير لازم. فيـزول الألم الـذى كان لأجلـه). وذالـك؛ لأن تلـك الهيئـات، إنّــما حصلت للنفـس؛ لـركُونها الى البدن. وإنّــما جرهـا مجتهـا. فيـزول الأفعـال التـى يبقـى تلـك الهيئـات بتكررهـا، وطـول العهـد يزيل الهيئـات بالتدريـج. وهـذه النفـوس حالهـا عندهـم كحـال المؤمـن الفاسـق عنـد المليـين.

(هدايـة ٥: النفـوس الناطقـة السـاذجة، إذا ظهـر لهـا أن مـن شـأنها إدراك الحقائـق بكسـب المجهـول مـن المعلـوم، لـزم لهـا مـن الكسـب شـوقٌ الى الكـمال،) وهـى مـا دامـت فى جلبـاب البـدن، لم تصـف تعقلاتهـا عـن شـوائب الظنـون والأوهـام. فربـما تمثلـت بأضـداد الكـمال فيهـا، واعتقـدت أنهـا كـمال درجـت الوصـول الى مـا أدركـت، ولـم تشـعر بنقصانهـا؛ لإشـتغالها بالمحسوسـات.

(فــإذا فارقــت البــدن وليــس معهــات ســبب الكــمال وآلتــه يعــرض لهــا الألم العظيـم)؛ لأنهـا فقـدت مارجـة، فيجتنـب وتشـعر بنقصانهـا؛ لـزوال الأوهـام والظنـون الكاذبـة الحاصلـة، بسـبب الإشـتغال بالمحسوسـات. فتصـير متألمـةً؛ لفقـدان مارجـت الوصـول إليـه.

(وهـو ألــم النـار الروحانيـة الموقـدة التـى تطلـع عـلى الأفئـدة). وحالهـا كحـال من جـاور البحـر، وغـاص فيـه وحصـل صدفـاً عـلى رجـاء أن ينـل اللؤلـوء ثـم أنـه بعـد الإرتحـال عنه، كشـف عنـه ولم يجد فيه مـا كان يأمله؛ فإنه يتألــمّ بذالك جـدّاً. وهذا التئام يكـون مؤبّـداً؛ لأن مَكْنَـة الإكتسـاب، أعنـى: البـدن قـد زالـت عنهـا. فـلا مطمـع لها فى زوالِ ذالـك النقـص، وحصـول الكمال. فحـال تلك النفوس، حـال الكفّار عند المليّــين.

(هداية ٦: النفوس الناطقة التى لم تكتسب العلم والشرف ولاتشتاق أيضاً إليه إذا فارقت البدن وكانت خاليةً عن الهيئات البدنية الردية، حصل لها النجاة من العذاب، والخلاص من الألم،) يعنى: أنّ النفوس التى لم تكتسب العلمَ والشرفَ وهى غير متلطخة بالهيئات والملكات الردية، ولا معتقدة للإعتقادات الباطلة. وهى نفوس البُلَهِ الذين غلبت عليهم سلامة الصدر وقلة الإهتمام فهى لاتكون معذّبةً بعد المفارقة؛ لأنها غير عارفة لكمالاتها، غير مشتاقة إليها، فهذه النفوس حالها كحالِ غير المكلفين.

(فكانت البلاهة أدنى وأقرب الى الخلاص من فطانةٍ بُتْراء). قال الشيخ فى «الإشارات»: واعلم!: أنّ رزيلة النقصان، إنما يتأذى بها النفس الشيّقة الى ذالك الكمال. وذالك الشوق للنفس الشيِّقة تابع لتنبُّه يفيده الإكتساب والبُلَه نجية من هذا العذاب. وإنّما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عمّا ابلغ به إليهم من الحق. فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء.

(وأمّا إذا لم تكن خاليةً عن الهيئات البدنية، فتتألّم بفقدانِ البدن، وتبقى فى كدر الهيولى مقيّدة بسلاسل العلائق. فتكون فى غُصّةٍ وعذاب أليمٍ) ولكن لعدمِ إنكارهم الحقَّ. ليس عذابهم دائماً، بل يزول تلك الهيئات تدريجاً.

و(من أراد استقصاء فى الحكمة والوقوف على مذاهب الحكماء، فليرجع الى كتابنا المسمّى بـ«زبدة الأسرار».) اعلم!: أنّ بعض الحكماء وهم اهل التناسخ ذهبوا الى أنّ النفس الناطقة، إنّما تبقى مجرّدة بعد المفارقة، إذا كانت كاملةً قد اخرجت كمالاتها الممكنة من القوة الى الفعل.

وأمّا إذا كانت ناقصة مشتاقة بعد الى تحصيلِ كمالاتها؛ فإنها تتردد فى أفراد نوع الإنسان، وتنتقل من تدبيرِ بدنِ إنسان الى تدبيرِ بدن إنسان آخر[١] الأخلاق والملكات الى أن تبلغ النهاية فى أخلاقها وملكاتها، ويسمّى هذا الإنتقال نسخاً.

وقال بعضهم: إنها إذا كانت ناقصةً. وكان لها ملكات رديةً، ربـمّا تنازلت وتعلقت ببدن حيوانى يكون أليق بها وأحبُّ اليها، كبدن الأسد للشجاعة. واستدلوا عليه بـما يشاء من الحيوانات من الأحوال الدالة على أنّ له نفساً مجرّدةً. كاتخاذ النحل الرئيس فى كوارة العسل وتلذذ الإبل بالسماع الذى يُنسيها جميع مهماته، وبأخلاقها العجيبة كـ تكبُّر الأسد ورياسته. ويسمى هذا الإنتقال «مسخاً».

وقال بعضهم: ربـمّا تنزلت هذه النفس الى الأجسام النباتية. وهذا الإنتقال يسمّى «رَسْخاً».

وربـمّا تنزلت الى الأجسام الجمادية، ويسمى هذا الإنتقال «فَسْخاً».

وقد يسمى الأوّل «فَسْخاً».

والثانى «رسخاً»، هذا فى التنازل.

وأمّا فى التصاعد فقيل: النفس النباتية، تنتقل من مرتبة منها، الى ما هو أفضل منها، وأكمل حتى ينتهى الى المرتبة القريبة لأدنى مرتبة من مراتب الحيوان، ثم يتردد فى مراتب الحيوان، مترقية منها الى الأعلى.

---

(١) كذا وجد فى الأصل.

فالأعلى حتى يصعد الى مرتبة الإنسان متحصلةً إليها من المرتبة القريبة لها ثم أنها يتردد فى المراتب الإنسانية مترقيةً من مرتبة الى الأعلى. فالأعلى الى تصل الى آخر مراتبه. وقد تخلص من الأبدان ح بصيرورتها كاملةً فى الإنسانية.

وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية؛ لشوقها الى الإستكمال. فتفوز بالسعادة الأبدية. وهذا كله جزاف وشطط وغواية عن سواء السبيل.

عصمنا الله وإيّاكم عن التورّط فى هذه الأباطيل. والله يقول الحقّ. وهو يهدى السبيل. ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمةً إنّك أنت الوهّاب. هذا ما تيسَّر لهذا العبد الضعيف الراجى رحمة ربه القوى الهادى، **محمد عبد الحق العمرى الخيرآبادى**.

(عامله الله بفضله البادى فى العواقب والمبادى) فى شرح الكتاب، ومنه المبدء وإليه المآب.

فهرس الموضوعات